80 انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فی

علوم القرآن

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ العلم

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

37211788

37231788

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فِی عُلُومِ القُرآن

اُردو

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ـــــ ۹۱۱ھ

(حصہ اوّل)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صدہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

ناشر

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ـــــــــ الاتقان فی علوم القرآن

تالیف: ـــــــــ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

طابع: ـــــــــ خالد مقبول

مطبع: ـــــــــ لٹل سٹار پرنٹرز

ملنے کے پتے

❖ مکتبہ رحمانیہ اقراء سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ فون 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ، اُردو بازار، لاہور فون 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸- اردو بازار ○ لاہور ○ پاکستان فون 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت، طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔

بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو از راہ کرم مطلع فرما دیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔

(ادارہ)

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فِي عُلُومِ الْقُرْآن

فہرست مضامین ''الاتقان فی علوم القرآن'' (اُردو) حصہ اوّل

کتاب اور صاحبِ کتاب

یعنی "الاتقان فی علوم القرآن" کے مصنف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام ونسب : ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین السیوطیؒ۔

خاندان : ان کے آباواجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطیؒ سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر "اُسیوط" میں آکر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے "السیوطی" کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نمازِ مغرب مطابق ۳/اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد "مدرسۃ الشیخونیہ" میں فقہ کے مدرّس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنیٰ) بنالیا جو آئندہ چل کر وادیٔ علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسبِ فیض کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، معانی ونحو، بیان، طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۴ء) میں فریضۂ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ وشیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

تدریس : علومِ نقلیہ وعقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو اُنہیں ان کے استاذ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسہ شیخونیہ میں مدرّس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد اِن سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں اُنہیں اس سے اہم مدرسہ البیبرسیہ میں منتقل کیا گیا، جہاں وہ ۱۵، ۱۶ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر اُنہیں علم دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۰۱ء میں بعض وجوہ کی بنا پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرۂ نیل کے ایک گوشہ "الروضہ" میں خلوت اختیار کر لی اور آخرِ حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسہ البیبرسیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیش کش کی۔ مگر علامہؒ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

علمی و تصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور اُن میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا، ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل بک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے، جبکہ

انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrl میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب ''حسن المحاضرہ'' میں تعداد کتب تین سو بتائی ہے (ہوسکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب ''الاتقان فی علوم القرآن'' سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ''کشف الظنون'' میں ''الاتقان'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اس کتاب کی ابتداء ''الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب'' سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب اُن کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ''التحبیر'' پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انواع پر مشتمل ''الاتقان'' تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین'' کا مقدمہ ہے''۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت' قرآن وتفسیر' حدیث وفقہ' ادب ولغت' تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقعہ اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص وعوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن وتفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱) ترجمانُ القرآن فی التفسیر المسند للقرآن: جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

(۲) تفسیر الدّر المنثور فی التفسیر الماثور: یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع میمنہ سے ۱۳۱۴ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

(۳) مفحمات الاقران فی مبهمات القرآن: اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

(۴) لُبابُ النقول فی اسباب النزول: قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شانِ نزول پر علامہ سیوطیؒ نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

(۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبولِ عام تفسیر جو عرصۂ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درسِ نظامی میں داخل نصاب ہے، علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے استاذ علامہ جلال الدین المحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفا نہ کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی "تفسیر جلالین" مشہور ہوا۔

(۶) مَجْمَعُ الْبَحْرِیْنَ و مَطْلَعُ الْبَدْرَیْنَ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطیؒ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہوگئی یا پایۂ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

(۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین و مطلع البدرین" کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم وفنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ "الاتقان" کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب "التحبیر" کے بعد لکھی گئی اور اس میں "التحبیر" کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشیؒ[1] کی "البرہان فی علوم القرآن" اور علامہ بلقینیؒ[2] کی "مواقع العلوم" کے منتخب مضامین کو حسنِ ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اُس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

(۹) مُعْتَرَکُ الْاَقْرَانِ فِیْ اِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجازِ قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم ودانش کا یہ آفتاب ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷/ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ وادخلہ فسیح جناتہ. آمین یا رب العٰلمین و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین.

---

[1] متوفی ۷۹۴ھ

[2] متوفی ۸۲۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَصَلَّى اللهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ. شیخ امام عالم علامہ محقق ومدقق۔
حافظ حدیث و مجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمٰن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمناقب ابوبکر السیوطی الشافعیؒ فرماتے ہیں: ''تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اُس کتاب میں علوم وحکمت کی اقسام سے عجیب وغریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بے حد شیریں ہے اور لوگوں کو مخاطب بنانے میں اُس کی بلاغت بے مثل ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک ومثیل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اُس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں اور میں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (ﷺ) اُس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے معبوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل واصحاب کرام پر ایسی رحمت وسلامتی نازل فرمائے جو روزِ قیامت تک دائم وقائم رہنے والی ہوں۔

حمد ونعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریائے ناپید کنار ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور ایسا بلند سر بفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکنا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا بہتیرے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر وشمار کرنے کی تمنا میں سر پٹکا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرما دیا ہے: ''وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا'' یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے۔ ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے خداوند پاک نے اُس میں ہر چیز کا علم فراہم کر دیا ہے۔ اور اُس کی ہدایت وگمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانوں سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اُسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اور حلال وحرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اُسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط وصحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علمِ بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اُسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اُس میں موجود ہے۔ اور پند ونصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہلِ دل اور صاحبِ نظر اشخاص عبرت ونصیحت حاصل کرتے ہیں اور مؤرخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اُس میں موجود ہیں جن کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے پھر اُس کے الفاظ کی شیرینی اور طرزِ بیان کی بے مثل خوبی اِن سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آجاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اُس

کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہوسکتا۔
میں اپنے زمانہ طلبِ علم میں اِس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علمائے متقدمین نے سب کچھ کیا مگر اُنہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق اُن کی اُس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے اُستاد اور شیخ علامۂ زمان ابا عبداللہ محی الدین الکافیجی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اُس کتاب کی نقل اُن سے حاصل کی یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اُس کے تمام مضامین کا ماحصل یہ تھا کہ اُس میں دو باب تھے پہلا باب تفسیر۔ تاویل۔ قرآن۔ سورۃ اور آیت کے معانی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اِس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزلِ مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔ اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردارِ دین مطلی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃؒ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔ اس میں کلام نہیں ہوسکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابلِ قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب و تقریر دلچسپ تھی اور اُس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اُس کے دیباچہ میں حسبِ ذیل سببِ تالیف لکھتے ہیں:

''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اُس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اُس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علومِ حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعی کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اُس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اُس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعیں خود ہی مکمل اور اُس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں اُن تمام باتوں کا جو مجھے قرآنِ شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں بیان کردوں اور اُس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں میری یہ تالیف چند اُمور میں منحصر ہوگی۔ اوّل نزول کی جگہوں۔ اُس کے اوقات اور وقائع کا بیان۔ اس میں بارہ نوعیں ہیں۔ مکی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلی۔ نہاری۔ صیفی۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔ اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی ﷺ کی قراءتیں۔ رواۃ۔ حفاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف ہمزہ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب۔ مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل۔ مبین۔ مؤول۔ مفہوم۔ مطلق۔ مقید۔ ناسخ۔ منسوخ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور اُن پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔ ششم اُن معانی کا بیان

جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں ۔ فصل وصل ۔ ایجاز ۔ اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء ۔ کنیتیں ۔ القاب ۔ اور مبہمات اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے''۔ قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد اُنہوں نے مذکورہ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر اُن کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو اُن پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اُس کتاب کے دیباچے میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا:

''علوم کی کثرت اور اُن کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ اُن کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن و محال ہے ۔ اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہرِ علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ اُنہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اِس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحاتِ حدیث کے سمجھنا چاہئے ۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانۂ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا تھا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینیؒ کے نام پڑا اور اُنہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھ کر اور اُسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گو اُنہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی تاہم بقول امام ابوالسعادت بن کثیرؒ کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں: ''ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اُس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو۔ تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے''۔ قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جو اب تک ایک بالکل اَن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فرو گذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے ۔ والفضل المتقدم : بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی ۔ ایک سر مشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں ان شاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع ۔ جملہ فوائد کو قلمبند اور اُس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رہوں ۔ تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اُس کے بکھرے ہوئے جواہر آب دار کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اوّلیت کا رتبہ ملے ۔ پھر جب وہ مکمل و مدون ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

نوع اول و دوم مکی اور مدنی ۔ نوع سوم و چہارم حضری اور سفری ۔ نوع پنجم و ششم نہاری اور لیلی ۔ نوع ہفتم و ہشتم صیفی اور شتائی ۔ نہم و دہم فراشی اور نومی ۔ یازدہم اسباب نزول ۔ دوازدہم جس کا سب سے اوّل نزول ہوا ۔ سیزدہم جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا ۔ چہاردہم جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے ۔ پانزدہم جو صرف قرآن میں نازل ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا ۔ شانزدہم جو اُس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے ۔ ہفدہم ۔ جس کا نزول مکرر ہوا ۔ ہیژدہم جس کا نزول جدا جدا ہوا ۔ نوزدہم جس کا نزول اکٹھا ہوا ۔ بستم ۔ اُس کے نازل کرنے کی کیفیت اور یہاں تک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے ۔ بست و یکم ۔ متواتر ۔ بست و دوم ۔ آحاد ۔ بست و سوم ۔ شاذ ۔ (۲۴)[1] نبی ﷺ کی قراءتیں ۔ (۲۵ و ۲۶) رواۃ اور حفاظ ۔ (۲۷) کیفیت تحمل ۔ (۲۸) عالی اور نازل ۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا ۔ (۳۰) ابتداء ۔ (۳۱) وقف ۔ (۳۲) اِمالہ ۔ (۳۳) مدّ ۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ ۔ (۳۵) ادغام ۔ (۳۶) اِخفاء ۔ (۳۷) قلب کرنا ۔ (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اَداء کے ساتھ ہے ۔ (۳۹) غریب ۔ (۴۰) معرب ۔ (۴۱) مجاز ۔ (۴۲) مشترک ۔ (۴۳) مترادف ۔ (۴۴ و ۴۵) محکم اور متشابہ ۔ (۴۶) مشکل ۔ (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین ۔ (۴۹) استعارہ ۔ (۵۰) تشبیہ ۔ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض ۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے ۔ (۵۴) عام مخصوص ۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو ۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو ۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کر دی ہو ۔ (۵۸) مؤول ۔ (۵۹) مفہوم ۔ (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید ۔ (۶۲ و ۶۳) ناسخ و منسوخ ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا ۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا ۔ (۶۶ و ۶۷ و ۶۸) ایجاز ۔ اطناب اور مساواۃ ۔ (۶۹) اشباہ ۔ (۷۰ و ۷۱) فصل اور وصل ۔ (۷۲) قصر ۔ (۷۳) احتباک ۔ (۷۴) قول بالموجب ۔ (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت ۔ مناسبت اور مجانست ۔ (۷۸ و ۷۹) توریہ اور استخدام ۔ (۸۰) لف و نشر ۔ (۸۱) التفات ۔ (۸۲) فواصل اور غایات ۔ (۸۳ و ۸۴ و ۸۵) افضل القرآن ۔ اُس کا فاضل اور اُس کا مفضول ۔ (۸۶) مفردات القرآن ۔ (۸۷) امثال ۔ (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری ۔ (۹۰) آداب المفسر ۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے ۔ (۹۲) غرائب التفسیر ۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت ۔ (۹۴) کتابت قرآن ۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ۔ (۹۷ و ۹۸ و ۹۹) اسماء ۔ کنیتیں اور القاب ۔ (۱۰۰) مبہمات ۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا ۔ (۱۰۲) تاریخ ۔ یہاں پر کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہو گیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۷۷۲ھ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اِس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے ۔ پھر اِس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط ۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گرد آوری میں جد و جہد سے کام لوں ۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں ۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذبذب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن عبداللہ

---

[1] بغرض سہولت نوع کو ہندسوں کے ذریعہ قوسین میں لکھا گیا ۔ مترجم

زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں اُنہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام برہان فی علوم القرآن رکھا ہے میں نے بہت جلد یہ کتاب اُن سے منگا کر دیکھی اور اُس کے مطالب پر عبور حاصل کیا میں نے دیکھا تو مؤلف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا:

''چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اُس کے معانی انداز و قیاس سے باہر ہیں اِس لئے اُن میں سے جتنا ہو سکے اُس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین میں سے جو اُمور انجام دینے رہ گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فنِ حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اُس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی لہٰذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اُس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تا کہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنونِ قرآن اور اُس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے اُن سب کو اُس میں جمع کردوں میں نے اس کتاب میں دلچسپ و کار آمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اِسے اس قابل بنا دیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اُس کے حقائق کا انکشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اُسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اُس کے انواع فہرست حسب ذیل ہے:

نوع اوّل۔ سبب نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم۔ آیات کے مابین جو مناسبت ہے اُس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم۔ فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم۔ وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم۔ علم متشابہ۔ نوع ششم۔ علم مبہمات۔ نوع ہفتم اسرار فواتح۔ نوع ہشتم۔ سورتوں کے خاتموں کے بیان میں۔ نوع نہم مکی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم جو سب سے پہلے نازل ہوئی اُس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم۔ اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم۔ قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم۔ اُس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہاردہم۔ تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم۔ اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم۔ اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفتدہم اس بات کی معرفت کہ اُس میں لغتِ عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیژدہم۔ غریبِ قرآن کی معرفت۔ نوع نوزدہم۔ تعریف کی شناخت۔ نوع بستم۔ معرفتِ احکام۔ نوع بست و یکم۔ اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست و دوم۔ کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست و سوم۔ توجیہہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست و چہارم۔ وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست و پنجم۔ علوم رسوم الخط۔ نوع بست و ششم۔ فضائل قرآن کی شناخت میں نوع بست و ہفتم۔ خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست و ہشتم۔ اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست و نہم۔ آدابِ تلاوت قرآن۔ نوع سی ام۔ اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف، تقریر اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جا سکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی و یکم۔ کلامِ مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی و دوم۔ احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی و سوم۔ اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی و چہارم۔

ناسخ ومنسوخ کی شناخت ۔نوع سی وپنجم ۔اُن آیتوں کی معرفت جووہم دلائی اوراختلاف عیاں کرتی ہیں ۔نوع سی وششم ۔
محکم اورمتشابہ کا امتیاز ۔نوع سی وہفتم ۔صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم ۔نوع سی وہشتم ۔اعجاز کا
بیان ۔نوع سی ونہم ۔وجوب متواتر کی معرفت ۔نوع چہلم ۔اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی یاوری کرتی ہے ۔
نوع چہل ویکم ۔تفسیر قرآن کی معرفت ۔نوع چہل ودوم ۔وجوہ مخاطبات کی معرفت ۔نوع چہل وسوم ۔کتاب اللہ کی
حقیقت ومجاز کا بیان ۔نوع چہل وچہارم ۔کنایات اور تعریض کا ذکر ۔نوع چہل وپنجم ۔معانی کلام کے اقسام کا بیان ۔نوع
چہل وششم ۔اُن امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے ۔نوع چہلم وہفتم ۔ادوات کی معرفت ۔اور یہ بھی
معلوم کرنا چاہئے کہ اِن انواع میں سے ہرایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہوتو اپنی تمام عمر اُس کے پیچھے
صرف کردینے کے باوجود بھی اُس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ہرایک نوع کے اصول کا بیان کردینے
اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کردینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا''۔
علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے ۔مَیں نے اس کتاب کا مطالعہ کرلیا تو مجھے کمال
مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے ۔میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا
کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل ودماغ پر قابض تھا میں اُس کو بہت احتیاط کے
ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لاثانی کتاب تیار کرلی جو فوائد اور خوبی
کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جاسکتی ہے ۔مَیں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر
کی ۔بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کردینے کے قابل تھیں باہم ملادیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا
کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کردیا ۔فوائد اور قواعد کی زیادتی ۔اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اِس کی دلچسپی میں چار
چاند لگادیئے اور اُس کا نام ''اتقان فی علوم القرآن'' رکھا ۔اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہرایک نوع کو مفرد تصنیف
کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کرسکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی
نہ ہونے پائیں ۔میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع
کیا ہے اور اُس کا نام ''مجمع البحرین ومطلع البدرین، الجامع التحریر الروایۃ وتقریر الدرایۃ'' رکھا ہے ۔
میں خداوند کریم سے جولاریب سمیع ومجیب ہے ۔توفیق وہدایت اور امداد ورعایت کا طالب ہوں وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ
عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ.

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
سی وہشتم	قرآن میں لغتِ عرب سے باہر کا کون سا لفظ آیا ہے؟	پنجاہ ونہم	فواصلِ آیات کا حال
		شستم	سورتوں کے ابتدائی حصّوں کا ذکر
سی ونہم	وجوہ ونظائر کی شناخت	شست ویکم	سورتوں کے آخری حصّوں کا ذکر
چہلم	اُن ادوات (حروف وکلمات) کے معانی جن کی مفسر کوضرورت لاحق ہوتی ہے	شست ودوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان
		شست وسوم	متشابہ آیتوں کا ذکر
	معرفت اعراب القرآن	شست وچہارم	اعجاز القرآن
چہل ویکم	اُن ضروری قواعد کے بیان میں جن کا ایک مفسر محتاج ہوتا ہے	شست وپنجم	اُن علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں
چہل ودوم	محکم ومتشابہ کا ذکر	شست وششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل وسوم	مقدم ومؤخر قرآن کا بیان	شست وہفتم	اقسام قرآن کا بیان
چہل وچہارم	اُس کے خاص وعام کا ذکر	شست وہشتم	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل وپنجم	اس کے مجمل اور مبین کا حال	شست ونہم	اسماءٔ کنیتیں اور القاب
چہل وششم	ناسخ ومنسوخ کا بیان	ہفتادم	مبہمات قرآن کا ذکر
چہل وہفتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے	ہفتادویکم	اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا
چہل وہشتم	اور متناقض حصّوں کا ذکر		
چہل ونہم	مطلق اور مقید کا بیان	ہفتادودوم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتادوسوم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ ویکم	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان	ہفتادوچہارم	مفردات قرآن
پنجاہ ودوم	اُس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتادوپنجم	خواصِ قرآن
پنجاہ وسوم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتادوششم	رسوم الخط اور کتابِ قرآن کے آداب
پنجاہ وچہارم	کنایات اور تعریض کا ذکر	ہفتادوہفتم	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور
پنجاہ وپنجم	حصر اور اختصاص کا بیان		اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان
پنجاہ وششم	ایجاز اور اطناب کا بیان	ہفتادوہشتم	مفسر کی شرطیں اور اُس کے آداب کا بیان
پنجاہ وہفتم	خبر اور انشاء کا ذکر	ہفتادونہم	غرائب التفسیر
پنجاہ وہشتم	بدائع قرآن کا بیان	ہشتادم	طبقات مفسرین

اور یہ اسّی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی

ہیں کہ اُن پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور اُن میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اُس کی پاسنگ بھی نہیں ہوسکتیں اُن کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القران مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبدالملک معروف بہ ''شیدلہ''۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپید کنار ریگزار کے روبرو ایک مشت خاک اور بحر زخار کے سامنے ایک قطرۂ آب کی ہوسکتی ہے۔

جن کتابوں سے میں نے اپنی اس کتاب کی ترتیب وتالیف میں مدد لی ہے اُن کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں:

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اُس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اُس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اشتہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجرؒ۔ ان کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعہ کئے۔ قراءت اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القراء۔ ابن جرزی کی کتاب نشر وتقریب۔ ہذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاوندی۔ نحاس۔ الدانی۔ عمانی اور ابن النکزاوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء۔ اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین اللفظین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات۔ غریب۔ عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات لقرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہر دو) وجوہ ونظائر مصنفہ نیشاپوری وابن الصمد (ہر دو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاہر مصنفہ ابن الانباری یشرح التسہیل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الجی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن اُم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسمین وسفاسی ومنتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذا القد امالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ المعرب مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القران مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التی نزل بہا القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبداللہ۔

احکام اور اُن کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل وبکر بن علاء وابی بکر رازی و الکیا الہراسی وابن العربی وابن الغرس اور ابن خونیز منداد (ساتویں کتابیں) کتاب الناسخ والمنسوخ مصنفہ مکی وابن الحصار وسعیدی وابی جعفر النحاس وابن العربی وابی داؤد سجستانی وابی عبید القاسم بن سلان اور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عزّ الدین بن عبدالسلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی' رُمانی' ابن سراقہ' قاضی ابی بکر باقلانی' عبدالقادر جرجانی اور امام فخر

الدین کی تصنیف کردہ کتابوں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصبع کی کتاب البرہان اور زملکانی کی کتاب البرہان کومع اُس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبدالسلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی۔ پھر زملکانی کی کتابوں نہایۃ التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصبع کی دو کتابیں تحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب اقصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ العمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصناعتین مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدرالدین بن مالک۔ التبیان مصنفیہ طیبی۔ الکنایات مصنفہٗ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور اُنہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیرِ مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤالدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصائغ۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی اِن کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سر الالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام الآئے تھے اور غیر ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوقی۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدامۃ مصنفہ موفق عبداللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کیے۔

اور مذکورۂ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں۔ البرہان فی متشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ درۃ التنزیل وغرۃ التادیل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی۔ کشف المعانی فی المتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی اور اُس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔ ذات الرشد فی عدد الآئے وشرحہا مصنفہ موصلی۔ شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان اور الدر النظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔ رسم الخط کی کتابوں میں سے المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرائیۃ مصنفہ سخاوی اور اُسی کی شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم۔ کنز الفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبدالسلام الغرر۔ والدرر مصنفہ شریف مرتضی۔ تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب۔ جامع الفنون مصنفہ ابن شبیب حنبلی النفیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی اللیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر محدث نہ تھے اُن کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی۔ کشاف اور اُس کا حاشیہ مصنفہ طیبی۔ تفسیر امام فخرالدین اصفہانی' حوفی' ابی حیان' ابن عطیہ' القشیری' المرسی' ابن الجوزی' ابن عقیل' ابن رزین' الواحدی' الکواشی' الماوردی' سلیم رازی' امام الحرمین ابن برجان' ابن بریرۃ اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ' مقدمہ تفسیر ابن النقیب۔ الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آ گیا۔

آغازِ کتاب

نوع اوّل۔مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان: ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ اُن کے مکی اور عزدیرینی بھی دو اشخاص ہیں۔مکی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخرآیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اُس حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو مخصص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور روا مانتے ہیں۔

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب التنبیہ علی فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ ''علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزولِ قرآن' اُس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے اور یہ کہ مکہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اُتری۔ نیز جو اس اَمر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جحفہ' بیت المقدس' طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کون سی دن کے وقت یا کون سی سورۃ فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملکِ حبش کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اُتری۔ اور کس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کن سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص اُنہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں۔ غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص اِن کو بخوبی نہ جانتا ہو اور اِن میں باہم امتیاز نہ کر سکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے''۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اِن سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اِن میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں: ''قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکی' مدنی' سفری' حضری' لیلی' نہاری' سماوی اور ارضی حصے ہیں اِن کے علاوہ بعض حصے آسمان وزمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں''۔ اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے: ''قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں محض مکی' محض مدنی وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکی ہے اور کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی''۔

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزل ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجۃ الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحییٰ بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ

''خاص مکہ میں اور سفر ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اترا وہ تو مکی ہے اور رسالتمابؐ کے مدینہ میں آ جانے کے بعد آپؐ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفرِ ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں مکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا ہو اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا مکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطۂ عفیر بن معدان از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ، مدینہ اور شام میں''۔ ولید کہتا ہے کہ ''شام'' سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر ''تبوک'' کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ، عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر، اُحد اور سلع اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جو اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے سخن اہلِ مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اُس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں ''مکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جا سکتا ہے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کو منجانب اللہ اِس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بات کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہلِ علم پر ناسخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اِس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں''۔

امام بخاری نے باسناد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ''اس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے''۔ ایوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیتِ قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؓ نے کہا: ''یہ آیت اِس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی'' اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابو نعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: ''مجھے واقدیؒ نے خبر دی کہ اُن سے قدامۃ بن موسیٰ نے بواسطۂ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سنا: ''ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے اُبی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو اُنہوں نے یہ جواب دیا: ''مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا''۔ ابو جعفر النحاس اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: ''مجھ سے یموت بن المزرع نے اور اُن سے ابو حاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطۂ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ اور ابو عبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے

کہا: ''میں نے ابا عمرو بن العلاء کو یہ کہتے سنا کہ اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا: ''میں نے اِس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو اُنہوں نے فرمایا سورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اس لئے وہ مکیہ ہے مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ''قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَاف‘ یُوْنُس‘ ھُوْد‘ یُوْسُف‘ رَعْد‘ اِبْرَاھِیْم‘ الحِجر‘ النَّحْل لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اتری تھیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آ رہے تھے۔ بنی اسرائیل‘ الکھف‘ مریم‘ طٰہٰ‘ انبیاء‘ الحج مگر اس کی تین ''آیتیں ''ھٰذٰنِ خَصْمَانِ'' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اُتری ہیں۔ المؤمنون‘ اَلْفُرْقَان‘ الشعراء بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ''والشعراء یتبعھُم الغَاوُون'' سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النَّمل‘ القَصص‘ العنکبوت‘ الروم‘ لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی اَفَمَنْ کَانَ مومِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا'' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا‘ فَاطِر‘ یٰسٓ‘ الصَّافات‘ ص‘ الزُّمر بجز اُن تین آیتوں کے جو وحشی قاتلِ حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ''یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا'' سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حٰم کی سورتیں۔ قٓ‘ الذَّارِیَات‘ الطور‘ النَّجم‘ اَلْقمر‘ الرَّحْمٰن‘ الواقعہ‘ الصَّف‘ التغابن باستثنائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اَلْمُلْک‘ نٓ‘ اَلْحَاقَّۃ‘ سَأَل سَائِلٌ‘ نوح‘ الجنّ‘ المَزمّل باستثنائے دو آیتوں کے یعنی ''یعنی اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اِنَّکَ تَقُوْمُ'' سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ باستثنائے سورت ہائے اذا زلزلت‘ اِذَا جَاءَ نَصرُ اللّٰہِ‘ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ‘ قُلْ اَعُوْذُ برب الفلق اور قُلْ اَعُوْذُ برب النَّاس کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الانفال‘ براءۃ‘ النور‘ الاحزاب‘ محمد‘ الفتح‘ الحجرات‘ الحدید اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دانی کے مشہور علماء ہیں۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ میں بیان کیا ہے: ''ہم کو ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی اور اُن کو ابومحمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اُس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اُس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ''خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے: اِقْرَا بِاسْمِ رَبِّکَ‘ سورۃ نٓ‘ سورۃ مُزَّمِّل‘ مُدَّثِّر‘ تبّت یدآ ابی لھب‘ اذا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ‘ سَبِّح اسم رَبِّکَ الاعْلٰی‘ واللَّیلِ اذا یغشیٰ‘ والفجر‘ والضحیٰ‘ اَلَمْ نشرح‘ العصر‘ العادیات‘ الکوثر‘ الھاکم التکاثر‘ اَرایت‘ قُلْ یاایُّھَا الکافرون‘ اصحاب الفیل‘ الفلق‘ قُلْ اَعُوْذُ برب النَّاس‘ قُلْ ھو اللّٰہُ اَحَد‘ النَّجم‘ عَبَسَ‘ اِنَا انزلناہُ‘ والشمس وضحاھا‘ والسَّماء ذات البروج‘ والتین والزیتون‘ لِایلافِ قریش‘ القارعۃ‘ لَااقسِمُ بیومِ القیامۃ‘ اَلْھُمَزَۃ‘ المرسلات‘ قٓ‘ لا اُقْسِمُ بھذا البَلَدِ‘ والسَّماء والطَّارِق‘ اقتربت السَّاعۃ‘ صٓ‘ الجنّ‘ یٰسٓ‘ الفرقان‘ الملائکہ‘ طٰہٰ الواقعۃ‘ طٰسٓمٓ‘ طٰسٓ‘ طٰسٓمٓ بنی اسرائیل‘ التاسعۃ‘ ھُوْد‘

یوسف، اصحاب الحجر، الانعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، المؤمن، حٰمٓ الدخان، حٰمٓ السجدة، حٰمٓعٓسٓقٓ، حٰمٓ الزخرف، الجاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، اصحاب الکهف، النحل، نوح، ابراهیم، الانبیاء، المؤمنون، الٓمٓ السجدة، الطور، تبارک، الحاقة، سأل، عمّ یتسألون، النازعات، اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، الروم اور العنکبوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ تحت سورتیں نازل کی گئیں: ویل للمطففین، البقرة، آل عمران، الانفال، الاحزاب، المائدہ، الممتحنہ، النساء، اذا زلزلت، الحدید، محمّد، الرعد، الرحمٰن، هل اتی علی الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر اللّٰه، النور، الحج، المنافقون، المجادلة، الحجرات، یاایها النبی لم تحرم، الصف، الجمعة، التغابن، الفتح اور براءۃ کی سورتیں"۔ بیہقی کہتے ہیں کہ "التاسعة" سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ، سورۃ الاعراف اور کهیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہو گئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

بیہقی کہتے ہیں: "مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے" اور اُس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبداللہ بن زرارۃ الرقی حسب روایت عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی از خصیف از مجاہد از عباسؓ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا: "سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا ٹکڑا "اقراء باسم ربک" نازل فرمایا ہے" پھر اسی مذکورۂ فوق حدیث کے معنی اور اُن سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہو گئی تھیں۔ بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اُسی کے ساتھ مذکورۂ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے۔

ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں مجھ سے محمد بن عبداللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اُس سے عمرو بن طرون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اُس کا باپ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزول آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اُس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ "اقراء باسم ربک" تھا۔ اس کے بعد سورۃ نٓ بعد ازاں یاایها المزمل ازاں بعد یاایها المدثر پھر تبت یدا ابی لهب بعدہٗ اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلی بعد واللیل اذا یغشیٰ ازاں بعد والفجر پس والضحیٰ بعد ازاں الم نشرح پھر والعصر بعدہ والعادیات ازاں بعد انا اعطیناک اس کے بعد الهاکم التکاثر پھر ارایت الذی بعد ازاں قل یا ایها الکافرون۔ پس الم تر کیف فعل ربک اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب الناس، قل هو اللّٰه احد، النجم، عبس، انا انزلناه فی لیلة القدر، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلاف قریش، القارعة، لا اقسم بیوم القیامة، ویل لکل همزة، والمرسلات، قٓ، لا اقسم بهذا البلد، والسماء والطارق، اقتربت الساعة، صٓ، الاعراف، قل اوحی، یٰسٓ، الفرقان، الملائکة، کهیعص، طٰهٰ، الواقعة، طٰسٓمٓ، الشعراء، طٰسٓ، القصص، بنی

اسرائیل' یونس' ہود' یوسف' الحجر' الانعام' الصافات' لقمان' سبا' الزمر' حٰم المؤمن' حٰم السجدہ' حمعسق' حٰم' الزخرف' الدخان' الجاثیۃ' الاحقاف' الذاریات' الغاشیۃ' الکھف' النحل' انّا ارسلناک نوحا' سورۃ ابراھیم' الانبیاء' المؤمنین' تنزیل السجدۃ' الطور' تبارک الملک' الحاقۃ' سال' عم یتساء لون' النازعات' اذا السماء انفطرت' اذا السماء انشقت' الروم' العنکبوت' اورویل للمطففین نازل ہوئیں اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوندکریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورۃ البقرۃ' الانفال' آل عمران' الاحزاب' الممتحنہ' النساء' اذا زلزلت' الحدید' القتال' الرعد' الرحمٰن' الانسان' الطلاق' لم یکن' الحشر' اذا جاء نصر اللّٰہ' النور' الحج' المنافقون' المجادلۃ' الحجرات' التحریم' الجمعۃ' التغابن' الصف' الفتح' المائدہ اور سب سے آخر میں سورۃ براءۃ۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں''۔ ابوعبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبداللہ بن صالح نے بواسطۂ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے علی بن ابی طلحہ نے کہا ''مدینہ میں سورۃ البقرۃ' آل عمران' النساء' المائدہ' الانفال' التوبہ' الحج' النور' الاحزاب' الذین کفرو' الفتح' الحدید' المجادلہ' الحشر' الممتحنہ' الحواریئین (اس سے سورۃ ''صف'' مراد ہے) التغابن' یاایھا النبی اذا طلقتم النساء' یا ایھا النبی لم تحرم' الفجر' اللیل' انا انزلناہ فی لیلۃ القدر' لم یکن' اذا زلزلت اوراذا جاء نصر اللّٰہ کی سورتیں نازل ہوئیں اور اُن کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا اور ابوبکر الانباری بیان کرتا ہے: ''مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اُس سے حجاج بن منہال نے بواسطۂ ہمام قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا: ''مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصے نازل ہوئے: البقرۃ' آل عمران' النساء' المائدہ' براءۃ' رعد' النحل' الحج' النور' الاحزاب' محمد' الفتح' الحجرات' الحدید' الرحمٰن' المجادلۃ' الحشر' الممتحنہ' الصف' الجمعۃ' المنافقون' التغابن' الطلاق' یا ایھا النبی لم تحرم دسویں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا اور ابوالحسن بن الحصار اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور اُن کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے۔ پھر اُنہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

شعر	ترجمہ
۱. یا سائلی عن کتاب اللّٰہ مجتھدا وعن ترتیب ما یتلی من السُّوَرِ	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔
۲. وکیف جاء بھا المختار من مضرِ صلی الالٰہُ علی المختار من مضرِ	اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ اُن پر خدا کی برکت و رحمت ہو اُس کس طرح پر لائے؟
۳. وما تقدم منھا قبل ھِجْرَتِہٖ وَمَا تَاَخَّرَ فِی بَدْوٍ وَّ فِی حَضَرٍ	اور اُس میں سے ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر حصہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اُترا

شعر	ترجمہ
۴. لِيَعْلَمَ النسخ والتخصيص مجتهدٌ يُرِيدُ الحكم بالتّاريخ والنَّظَرِ	تا کہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اُس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔
۵. تعارض النقل في أُمِّ الكتابِ وقد تُؤولت الحِجر تنبيها المعتبرِ	تو سن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کے لئے کر دی گئی ہے
۶. أم القرآن وفي أمّ القرىٰ نزلت ما كان للخمس قبل الحمد من أثرِ	سورۃ الفاتحہ ام القریٰ (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا
۷. وبعد هجرة خير الناس قد نزلت عشرون من سُوَرِ القرآن في عشر	اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔
۸. فاربع من طوال السبع او لها وخامس الخمس في الانفال ذي العبرِ	سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال
۹. وتوبة الله إن عُدَّت فسادسةٌ وسورة النور والاحزاب ذي الذكر	چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب
۱۰. وسورة لنبي الله محكمةٌ والفتح والحجرات الغرّ في غُرَرِ	سورۃ محمد سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات
۱۱. ثمّ الحديد ويتلوها مجادلة والحشر ثمّ امتحان الله للبشر	بعد ازاں سورۃ الحدید اور پھر سورۃ المجادلۃ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ
۱۲. وسورةٌ فضح الله النفاق بها وسورة الجمع تذكارًا للمُذكِرِ	سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعہ یادگار خداوندی کے طور پر۔
۱۳. وللطلاق وللتحريم حُكمُهُمَا والنّصر والفتح تنبيهاً على العمر	طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔
۱۴. هذا الذي اتّفقت فيه الرواة له وقد تعارضت الاخبار في اُخَرِ	یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں
۱۵. فالرعد مختلفٌ فيها متى نزلت واكثر النّاس قالوا الرعد كالقمرِ	سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔
۱۶. ومثلها سورة الرحمٰن شاهد ها مما تضمّن قول الجنّ في الخبرِ	اس کی مانند سورۃ الرحمٰن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے

شعر	ترجمہ
۱۷. وسورةٌ للحوارينين قد علمت ثم التغابن والتطفيف ذوالنذرِ	سورۃ الحواریین (صف) التغابن اور التطفیف
۱۸. وليلة القدر قد خُصّت بمِلّتنا ولم يَكُنْ بعدها الزلزال فاعتبر	اور سورۃ لیلۃ القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورۃ زلزال
۱۹. وقل هُوَ اللّٰه من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدر	ہمارے خالق کے اوصاف میں قل ہو اللہ اور معوذتین جو بحکم الٰہی آفتوں کو ٹالتی ہیں
۲۰. وذالذى اختلفت فيه الرُّواة لَهُ وربما استثنيت آى من السُّوَرِ	ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے اس کے علاوہ
۲۱. وَمَا سوىٰ ذاك مَكِىٌّ تنزله فلا تكن من خلاف الناس فى حَصَرِ	تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تُو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔
۲۲. فليس كُلّ خلافٍ جاء معتبرًا الّا خلاف لَهٗ حَظٌّ مِن النَّظَرِ	کیونکہ ہر ایک خلافِ قابلِ اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابلِ غور ہے اُسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہوسکتا ہے۔

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورۃ الفاتحہ: اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے بلکہ ایک قول کی رُو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوعِ ثانی میں بیان ہوگا۔ سورۃ الفاتحہ کے سب سے اوّل نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِيْ" سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "سبع مثانی" کی تفسیر فاتحۃ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورۃ الحجر با تفاق سب لوگوں کے نزدیک مکیہ ہے۔ سورۃ الحجر میں خداوند کریم نے سورۃ الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف وعظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورۃ الفاتحہ کا مکی ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علما نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب کے طریق سے بواسطہ فضل بن عمرو علی بن ابی طالبؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا "سورۃ الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی

تھی''۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابوعبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اُس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اس کے ابن عطیہ نے زہری' عطاء' سوادۃ بن زیاد اور عبداللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں ''مجھ سے عبید بن خنام نے اور اس سے ابوبکر بن ابی شیبہ نے بواسطۂ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ ''جس وقت فاتحۃ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ و رنج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا''۔ مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں درج کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور اس تکرار اول نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارے میں ایک، چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اوّل مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

<u>سورۃ النساء</u>: نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحاس اپنے اس قول کی سند میں آیۃ کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُکُمْ. الآیہ'' کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے مکیہ بن جائے' پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا: ''سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی'' اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک (ﷺ) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

<u>سورۃ یونس</u>: مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہین۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطۂ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ ''سورۃ یونس'' مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریقہ پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کیا ہے کہ ''ابن عباسؓ نے فرمایا: ''جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہلِ عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہلِ عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا'' اللہ کا

مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اُس کا رسول ایک انسان ہو"۔ تو اُس وقت خدا نے یہ آیت "اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً الآیۃ" نازل فرمائی۔

سورۃ الرعد: پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباس سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطۂ عطاء از بن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابوالشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورۃ کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے: "مجھ سے ابوعوانہ نے بواسطۂ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتَابِ" کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے"۔ اب رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے تو اِس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ "خداوند کریم کا قول "اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ" اربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے" اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورۃ الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے۔

سورۃ الحج: پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ سے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بہ طریق ابن جریج وعثمان بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے "ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکیہ ہے مگر "هٰذَانِ خَصْمَانِ" سے آخیر آیات تک مدینہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورۃ مدنی ہے باستثنائے چار آیتوں "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ سے عَقِيْمٍ" تک۔ یہ قول قتادہؒ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورۃ کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت ملی جلی ہوئی ہے کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی"۔ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف ہے اِس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اس کا بیان ہم اسبابِ نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورۃ الفرقان: ابن الغرس کہتا ہے: "جمہور اِس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکیہ ہے" اور ضحاک اس کو مدینہ بتاتا ہے۔

سورۃ یٰسین: ابوسلیمان الدمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کے مدینہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورۃ ص: جعبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورۃ کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورۃ کا مکیہ ہونا مسلم ہے۔

سورۃ محمد: نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اِس کے مکیہ ہونے کا مثبت ہے۔

سورۃ الحجرات: بقول شاذ مکیہ ہے ورنہ مدینہ۔

سورۃ الرحمٰن: جمہور کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اِس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو اُنہوں نے جابرؓ سے بیان کی ہے: ''جابرؓ نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے روبرو سورۃ الرحمٰن کی تلاوت فرمائی تو اُس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے ارشاد کیا کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جن جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے کسی مرتبہ فَبِأَيِّ الآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ''پھر تم اپنے پروردگار کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟'' نہیں پڑھی مگر یہ کہ اُنہوں نے اِس بات کے جواب میں کہا ''وَلاَ بِشَيْءٍ مِّنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ''۔ ''اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں'' حاکم کہتا ہے ''یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر'' اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اُس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکرؓ سے بیان کیا ہے۔ اسماءؓ نے کہا: ''مَیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلانِ نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے رُکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں ''فَبِأَيِّ الآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ''. کی تلاوت کرتے سنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے''۔ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورۃ الرحمٰن کا نزول سورۃ الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورۃ الحدید: ابن الغرس کہتا ہے: ''جمہور تو اس سورۃ کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکیہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا کہ اس سورۃ میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اُس کا آغاز مکی ہونے سے بہت کچھ ملتا ہے''۔ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ ''وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورۃ الحدید کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اُس کو پڑھا اور یہی اَمر اُن کے اسلام لانے کا سبب ہوگیا''۔ اِس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ''عمر کے اسلام لانے اور اس آیت ''وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ آلاية'' کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ پڑا ہے۔ اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سورۃ الصّف: قول مختار یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اُس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن سلام نے کہا: ''ہم چند لوگ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہوسکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورۃ نازل فرمائی: ''سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ○ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ'' یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبداللہ بن سلام نے کہا ''پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورۃ ختم کر کے پڑھ کے سنا دی''۔

سورۃ الجمعۃ: صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا: ''ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورۃ الجمعۃ نازل ہوئی اور یہ آیت ''وَ آخَرِیْنَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوْا بِهِمْ'' سن کر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ''یارسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟'' آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم کی ہے کہ ابو ہریرہؓ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اوراس حدیث کی آیت ''قُلْ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ هَادُوْۤا'' میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورۃ کا پچھلا حصہ اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالتِ خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہرحال اِن سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا ازسرتاپا مدنیہ ہونا ثابت ہورہا ہے۔

سورۃ التغابن: اس کے بارے میں دوقول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا مگر اُس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورۃ الملک: اس کے بارے میں ایک بالکل انوکھا قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورۃ الانسان: ایک قول میں مدنیہ اور دوسرا غریب قول کے رُو سے مکیہ ہے مگر ایک آیت اِس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی ''وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا'' (اس کو سورۃ الدہر بھی کہتے ہیں)

سورۃ المطففین: ابن الغرس کہتا ہے ''ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکیہ ہے اوراس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اَساطیر کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر تول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے''۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے اُنھوں نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس بات کی زبردست دلیل ہوسکتی ہے کہ سورۃ المطففین کا نزول مدینہ ہی میں ہوا۔ وہ حدیث حسبِ ذیل ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا ''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارے میں بڑے بُرے لوگ تھے اس لئے اللہ پاک نے ''وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ'' نازل فرمائی اور اِس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔

سورۃ الاعلیٰ: جمہور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ''اس میں نمازِ عید اور صدقۂ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اِس کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے'' مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہوجاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا ''سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیرؓ اور ابن اُم مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمارؓ اور بلال اور سعدؓ آئے بعدازاں عمر بن الخطاب بیس ساتھیوں سمیت آئے اور اِن کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہلِ مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سورۃ الفجر: اس کے بارے میں دوقول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ابوحیان اور جمہور نے اِس کو مکیہ بتایا ہے۔

سورۃ البلد: ابن الغرس اس کی بابت بھی دوقول آنے کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا "بِهٰـذَا الْبَـلَـد" کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورۃ اللیل: مشہورتر قول اِس کے مکیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اِس کے سبب نزول میں "نخلہ" کا قصہ آنے سے بعض لوگ اِسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ "نخلہ" کا ذکر ہم اسباب نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اِس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورۃ القدر: اس کی بابت دوقول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اِس کے مکیہ ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مدنیہ ہونے کا استدلال اُس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اُمیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد **انا اعطیناک الکوثر** اور **انّا انزلناہُ فی لیلۃ القدر** کی سورتیں نازل ہوئیں۔ تا آخر حدیث"۔ المزی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورۃ لَـمْ يَـكُـنْ: بقول ابن الغرس مشہورترین حیثیت سے یہ سورۃ مکیہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اِس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اُس نے ابی حبۃ البدری سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورۃ "لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" آخر تک نازل ہوئی تو جبرئیلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اِسے اُبی کے روبرو پڑھیے آخر حدیث تک"۔ اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور اِسی مذکورۂ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورۃ زلزلہ: اس کے بارے میں دوقول آئے ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا: "جس وقت آیہ کریمہ **"فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"** الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گے۔ آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابوسعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جنگِ اُحد کے بعد سن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورۃ والعادیات: اس کے بارے میں دوقول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی چنانچہ اُس وقت "وَالْـعٰـدِيٰـات" کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک"۔

سورۃ الھٰاکم: مشہورتر بات تو یہ ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ "یہ سورۃ دو انصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا"۔ آخری حدیث تک" اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورۃ یہودیوں کے بارے میں نازل

ہوئی ہے۔ بخاری نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم اُس وقت تک "لو کان لابن ادم وادٍ من ذھب" کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الھاکم التکاثر" نازل نہیں ہوئی تھی"۔ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذابِ قبر کے بارہ میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا" اور عذابِ قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورۃ ارایت: اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر: درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اِسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ انسؓ نے کہا: "اِسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اُٹھا کر ارشاد کیا: "مجھ پر اِسی وقت از سرِ نو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ نے پڑھا "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ۝ اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَر" یہاں تک کہ اِس سورۃ کو ختم کر دیا"۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاخلاص: اِس کی بابت دو قول ہیں جن کے باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سببِ نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہوگئی جسے میں اسبابِ نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین: قولِ مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ اِن کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اُس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ "بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا"۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے "لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے"۔ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں مگر اِس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہونی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ

بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہوا اُنہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو کی سورتوں میں شامل کردی گئی ہیں اور اصطلاحِ ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہ بیان کرنے سے بخیال اختصار پرہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورۃ الفاتحہ: پہلے ہم ایک قول بیان کرآئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصّہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصّہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورۃ البقرہ: اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں (۱) "فَاعْفُوْا وَصْفَحُوْا" اور (۲) "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ"۔

سورۃ الانعام: ابن الحصار کہتا ہے "اِس سورۃ میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اِس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے جو اِس سورۃ کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں "قُلْ تَعَالَوْا" سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ" بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" دو آیتوں تک مسیلمۃ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی "اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ......" اور "وَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ" اور ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام کل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا "مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ" اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشرؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "سورۃ الانعام مکیہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ" اور ایک اِس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورۃ الاعراف: ابوالشیخ اور ابن حبان قتادہؒ سے راوی ہیں کہ اُنہوں نے کہا سورۃ الاعراف مکیہ ہے مگر اُس کی ایک آیت "وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ......" اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اِس آیت سے "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ" آلایۃ تک مدنی ہے۔

سورۃ الانفال: اس میں صرف ایک آیت "وَاِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا......" آلایۃ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اِس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ "يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ......" کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العربی وغیرہ نے اِس کی تصحیح بھی کی ہے میں کہتا ہوں کہ اِس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورۃ براءۃ: ابن الغرس کہتا ہے یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر دو آیتیں "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ: الی آخرہا۔ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ قول عجیب و غریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ....." الآیۃ کو اِس میں سے مستثنیٰ کیا ہے بدیں وجہ کہ اس کے شانِ نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمایا تھا کہ "جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا"۔

سورۃ یونس: اس میں سے "فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ" دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیہ کریمہ "وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ....." بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی اِس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں نازل کیا ہے۔

سورۃ ہود: اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ. (۲) أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ (۳) اقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ" مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ یوسف: بقول ابو حیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابو حیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابلِ التفات ہے۔

سورۃ الرعد: ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا "سورۃ الرعد مدینہ ہے مگر ایک آیت "وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ....." اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے قول باری تعالیٰ "اَللّٰهُ يَعْلَمُ..... لغایت..... وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ" مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورۃ میں سب سے آخیر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جندبؓ نے کہا "عبداللہ بن سلام آیا اور دروازۂ مسجد کے دونوں بازوؤں کو تھام کر کہنے لگا: "لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اِس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیۃ "وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ" نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟" لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک"۔

سورۃ ابراہیم: ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سورۃ ابراہیم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں: "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا..... فَبِئْسَ الْقَرَارُ" تک۔

سورۃ الحجر: بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا....." کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ" الآیۃ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اِس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اِسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اِس آیت کا نزول نماز کی صف

بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل: پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اُنہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنٰی کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اِس قول کی تائید کر دے اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں "وَاِنْ عَاقَبْتم" الآیۃ سے آخر سورۃ تک اور قتادہؒ سے روایت کی گئی ہے اُنہوں نے کہا "سورۃ النحل قول باری تعالٰی "وَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا فِی اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا......" آلایۃ سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول ما نزل کی نوع میں آئے گا کہ جابر بن زیدؒ سے مروی ہے "سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیۃ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بالعدل والاحسان" کے شانِ نزول میں روایت کیا ہے اور اُس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورۃ الاسراء: اِس میں سے "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ" الآیۃ: بوجہ اُس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعودؓ سے بیان کیا ہے مستثنٰی ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ "یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت روح کی بابت استفسار کیا تھا اور آیت کریمہ "وَاِنْ کَادُوْ لیفتِنُوْنَکَ......" الایۃ سے تا قول باری تعالٰی "اِنَّ البَاطِلَ کَانَ زَهُوْقًا" بھی مع قول باری تعالٰی "لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الاِنْسُ والْجِنُّ" الآیۃ اور "وَمَا جَعَلْنَا الرُّوْیَا......" اور "اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖ" الآیۃ کے اِس سورۃ سے مستثنٰی کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورۃ الکہف: اس کے اوّل سے "جُرُزًا" تک۔ پھر قول باری تعالٰی "وَاصْبِرْ نَفْسَکَ......" اور "اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا" سے آخر سورۃ تک مستثنٰی کیا گیا ہے۔

سورۃ مریم: اس میں آیۃ سجدہ اور "وَاِنْ مِنْکُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" الآیۃ مستثنٰی ہے۔

سورۃ طٰہٰ: اس میں صرف "فَاصْبِرْ عَلٰی مَا یَقُوْلُوْنَ......" مستثنٰی کی گئی ہے میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اِس سے ایک آیت اور بھی مستثنٰی کی جاتی کیونکہ بزار اور ابو یعلٰی نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابو رافع نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو یہ ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاندرات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ میں نے واپس آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی تو آپؐ نے فرمایا: "قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر ہنوز میں آپؐ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی "وَلَا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ اِلٰی مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِنْهُمْ......"۔

سورۃ الانبیاء: اس میں سے ایک آیت "اَفَلَا یَرَوْنَ اَنّٰی نَاْتِیَ الاَرْضَ......" مستثنٰی کی گئی ہے۔

سورۃ الحج: اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورۃ المؤمنون: اس سے "حتّٰی اِذَا اَخَذْنَا مُتْرَفِیْهِمْ" سے۔قول باری تعالٰی مُبْلِسُوْن کیا گیا ہے۔

سورۃ الفرقان: اس میں "وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْن سے رَحِیْمًا" تک مستثنٰی کیا گیا ہے۔

سورۃ الشعراء: ابن عباسؓ نے اس میں سے "وَالشُّعَرَاءُ یَتبعُهُمُ الغَاوُوْنَ" سے آخر سورۃ تک مستثنٰی کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے آیۂ کریمہ اَوَلَمْ یَکُنْ لَهُمْ آیَةً اَنْ یَعْلَمَهُ عُلَمٰٓؤُا بَنِیْ اِسْرَائِیْل" کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورۃ القصص: منجملہ اس کے "اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتَابَ" سے قولہ تعالٰی اَلْجَاهِلِیْنَ تک مکیہ ہونے سے مستثنٰی کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے اُنھوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ "سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ اُن نجاشی کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملکِ حبش سے آ کر واقعہ اُحد میں شریک ہوئے تھے"۔ اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے قولِ باری تعالٰی "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ......" بھی مستثنٰی کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی۔

سورۃ العنکبوت: اس کے شروع سے "وَلَیَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِیْنَ" تک بباعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے۔ مستثنٰی کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے "وَکَاَیِّنْ مِّنْ دَآبَّةٍ" آلایۃ کو بھی اس سورۃ سے مستثنٰی کرنا چاہئے۔

سورۃ لقمان: اس میں سے ابن عباسؓ نے "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنٰی کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورۃ السجدۃ: اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات "اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا" تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنٰی کی ہیں اور اُن کے سوا اور لوگوں نے "تَتَجَافٰی جُنُوْبُهُمْ" کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنٰی کیا ہے جس کے راوی بزار اُسے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بلالؓ نے کہا: "ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد سے عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی"۔

سورۃ سباء: اس میں سے ایک آیت "وَیَرَی الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ...... " مستثنٰی کی گئی ہے اور ترمذی نے فروۃ بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروۃ نے کہا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنھوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔ آخر حدیث تک" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ "وَاُنْزِلَ فِیْ سَبَاٍ مَا اُنْزِلَ" یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورۃ سبأ میں نازل ہو چکا پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! سبا کیا چیز ہے؟" آخر حدیث تک۔ ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے کیونکہ فروۃ بن نسیک کا ہجرت کرآنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ ھ میں وقوع پذیر ہوا۔ مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "وَاُنْزِلَ الخ" اس سورۃ کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے

کا بیان ہو۔

سورۃ یٰسین: اس میں سے صرف "اِنَّا نَحۡنُ نُحۡیِ الۡمَوۡتٰی ......" کا استثناء کیا گیا ہے اور اُس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے اُنہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "بنوسلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر اُنہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک بود و باش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "بے شک تم لوگوں کے نقشِ قدم نامۂ اعمال میں لکھے جائیں گے" اِس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیۃ کریمہ "وَاِذَا قِیۡلَ لَهُمۡ اَنۡفِقُوۡا ......" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر: پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیۃ "قُلۡ یَا عِبَادِیَ" سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے "قل یا عِبَادِیَ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوا اتَّقُوۡا رَبَّکُمۡ ......" کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے "اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحۡسَنَ الۡحَدِیۡثِ ......" کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر: منجملہ اس کے "اِنَّ الَّذِیۡنَ یُجَادِلُوۡنَ ...... الی قولہ تعالیٰ لَا یَعۡلَمُوۡنَ" کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ: اس میں سے آیۃ کریمہ "اَمۡ یَقُوۡلُوۡنَ افۡتَرٰی ...... سے قولِ باری تعالیٰ بَصِیۡرٌ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ "وَلَوۡ بَسَطَ ......" اصحابِ صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے "وَالَّذِیۡنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الۡبَغۡیُ ...... مِنۡ سَبِیۡلٍ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الزخرف: اس میں آیۃ کریمہ "وَاسۡئَلۡ مَنۡ اَرۡسَلۡنَا ......" کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورۃ الجاثیۃ: اس میں سے "قُلۡ لِّلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا ......" کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔

سورۃ الاحقاف: اس میں سے "قُلۡ اَرَءَیۡتُمۡ اِنۡ کَانَ مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ ......" کو بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الاشجعی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں۔ مگر ابن ابی حاتم مسروقؒ سے روایت کرتا

ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پر ورآنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شعبی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکیہ ہے اور بعض راویوں نے "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ......" کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ......" کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت "وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ ......مِنْ لُغُوبٍ" کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورۃ النجم: اس میں سے "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ...... اتَّقٰى" تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ "اَفَرَءَيْتَ الَّذِيْ تَوَلّٰى......" سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر: اس میں سے "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ......" کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ......" سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمٰن: اس میں سے "يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ......" مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورۃ الواقعۃ: اس میں سے "ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْاٰخِرِيْنَ......" اور قول باری تعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ...... يُكَذِّبُوْنَ" تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الحدید: اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: "مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى" تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن: اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکیہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔

سورۃ التحریم: پہلے قتادہؓ سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ تبارک (الملک): جبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطہ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ "تَبَارَكَ الْمُلْكُ" اہل مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ نٓ: منجملہ اس کے "اِنَّا بَلَوْنَاهُمْ...... يَعْلَمُوْنَ" تک اور "فَاصْبِرْ...... الصَّالِحِيْنَ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ المزمل: اس میں سے "وَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ......" دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ "اِنَّ

رَبَّکَ یَعْلَمُ'' سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اُس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہؓ ام المؤمنین ہیں کہ ''سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال کے بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نمازِ پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوئی تھی۔

سورۃ الانسان: یعنی سورۃ الدہر۔ اس میں سے محض ایک آیۃ ''فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ......'' مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات: منجملہ اس کے ایک آیۃ ''وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ'' مستثنیٰ ہے اور اِس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففین: ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکیہ ہے۔

سورۃ البلد: ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں۔

سورۃ اللیل: اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ ارایت: کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے: یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں: حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں، بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطۂ ابراہیم از علقمۃ عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس حصہ قرآن میں ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اُس کا نزول مدینہ میں ہوا اور جس حصہ میں ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُترا تھا۔ اس حدیث کو ابوعبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل میں علقمۃ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' ''یَابَنِیْ اٰدَمَ'' آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' آیا ہے وہ مدنی ہے ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' کبھی مدنی سورۃ میں بھی آ جاتا ہے ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ ومنسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے اُنہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادنیٰ تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' ہی سے معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکیہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اُس میں ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَ اسْجُدُوْا'' موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اُس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اُس میں ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ'' اور ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ کُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ'' موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' سے ہوتا ہے''۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دے دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بنا پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے ورنہ اکثر مکیہ سورتوں میں ''یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' بھی وارد ہوا ہے''۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے

قریب الفہم بنا دے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ''اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جا سکتی ہے ورنہ جبکہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہلِ ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مؤمنین کو ان کی صفت' نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکنا جائز تھا اور جس طرح مؤمنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جا سکتا تھا''۔ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکیر کے طریق پر بواسطۂ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے'' اور جعبری کہتا ہے ''مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں اوّل سماعی اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' یا کَلَّا آیا ہے یا زھراوین[1] اور رعدؔ کو چھوڑ کر اُس کے ابتدا میں کوئی حرف تہجی ہے یا سورۃ البقرہ کے علاوہ اُس میں آدم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے۔ تو وہ سورۃ مکیہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گزشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکیہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدینہ قرار پا سکے گی''۔ علامہ مکی کہتا ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں۔ مگر کسی اور شخص نے مکی کے اِس قول میں اتنی زیادتی کر دی ہے کہ ''باستثنائے سورۃ عنکبوت'' ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکیہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں:

وَمَا نَزَلَتْ کَلَّا بِیَثْرِبَ فَاعْلَمَنْ ......وَلَمْ تَاْتِ فِی الْقُرآنِ فِی نِصْفِ الاَعْلٰی''

یثرب (مدینہ) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے۔

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اِس لئے اُس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً اُنہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جا سکتا کیونکہ اِس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اُس میں اُن کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اور اِس بات کا ذکر عمانی نے کیا ہے۔

فائدہ: طبرانی ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا: ''مفصل[2] کا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اُسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اُس کے سوا قرآن کا کوئی اور حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا''۔

تنبیہ: ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجھوں کو درج کیا ہے اُن سے مکی' مدنی مختلف فیہٖ ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون سی ہیں اور مدنی سورتوں میں کون سی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اِس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہ گئی ہیں اُن کا مع اُن کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

---

[1] آلِ عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں ''زھراوین'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم

[2] مفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم وتسمیہ کی وجہ اپنے موقعہ پر بیان ہوگی۔ مترجم

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر اُن کا حکم مدنی ہے اُن کی مثال یہ ہے: "يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثٰى ......" اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر ہے یہ مدنی آیت کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے اور آیۃ کریمہ "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ......" کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیۃ کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا......" میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر اُن کا حکم مکی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت "وَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا......" بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا روئے سخن اہلِ مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اُس کا خطاب مشرکینِ مکہ کی جانب ہے۔

اب رہی اس کی نظیر کہ مکی سورتوں میں مدنی آیت کی تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اِس کے لئے ''سورۃ النجم'' کی آیۃ "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ الْاِثْمَ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ" پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر اُن گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتشِ دوزخ میں جلنا ہے اور "لَمَمْ" وہ خطائیں جو دونوں مذکورۂ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بات قابلِ غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اُس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اِس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں "وَالْعٰدِيٰتِ ضَبْحًا" اور سورۃ الانفال کی آیۃ "وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقُّ...... " کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اُس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہو بخاری کی روایت کے اعتبار سے "سَبِّحْ" کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اُس کی مثالیں آیات "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ......" ربا۔ سورۃ براءت کا آغاز اور "اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰئِكَةُ ظَالِمِىْ اَنْفُسِهِمْ...... " ہیں۔

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا جو حصہ گیا تھا وہ "قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ......" تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے حصہ کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اُس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؓ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہِ حبش کے روبرو پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جحفۃ' طائف' بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ اُن کا بیان اِس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور اُنہی کے ساتھ مقاماتِ منیٰ عرفات' عسفان' تبوک' بدر' احد' حراء اور حمراء الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

دوسری نوع

حضری اور سفری کی شناخت میں

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامتِ مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور اُن کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے اُن کی ہی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

"وَاتخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ابن ابی حاتمؒ اور ابن مردویہ جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جابرؓ نے کہا''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا''یہ ہمارے جدِ اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے؟رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''ہاں''عمرؓ نے دریافت کیا ''تو پھر کیا ہم اِسے مصلیٰ نہ بنالیں؟''پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقامِ ابراہیمؑ پر گزرے تو اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہم اپنے خدا کے خلیلؑ کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟''رسولِ پاکؐ نے فرمایا''بیشک کیوں نہیں''عمرؓ نے کہا''تو کیا ہم اِس کو مصلیٰ نہ بنائیں؟''بس اُسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی''اور ابن الحصار کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء،غزوۃ الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا......" ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ میں ہوا تھا اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

"وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ......" ابن ابی حاتم نے صفوان بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مَل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا''آپؐ میرے عمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟تُو اپنے کپڑے اُتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر''۔آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ...... حدیبیہ میں اُتری تھی جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃؓ سے جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے بھی اسی اُمر کی روایت کی ہے۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ...... کہا جاتا ہے کہ اِس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اِس کی کسی دلیل پر مطلع نہیں ہوا ہوں۔

وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ...... بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اُس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقامِ منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ...... طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آية تيمم: جو سورۃ النساء میں ہے اُس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

اِنَّ اللّٰهَ يَامُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا: فتح مکہ کے دن خانۂ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اِس کی روایت سنید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے نیز ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے اِس کو روایت کیا ہے۔

وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ...... مقامِ عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلَالَةِ: بزار وغیرہ نے حدیفہؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آپؐ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدہ کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزیدؓ سے روایت کی ہے یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں اُم عمرو اور اُس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اِس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابوعبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ: صحیح حدیث میں عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردویہ نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اِس آیت کا نزول غدیرِ خم کے دن ہوا تھا اور اسی طرح پر حدیث ابی ہریرہؓ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے اُس دن ذی الحجہ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورۂ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیتِ تیمم: اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہؓ اُم المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آ رہے تھے اور ایک لفظ میں "بِالْبَيْدَاءِ" اَوْ "بِذَاتِ الْجَيْشِ" آیا ہے۔ ابن عبدالبر نے تمہید میں کہا ہے ''روایت کے الفاظ'' بیان کیا جاتا ہے کہ اِس آیۃ کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا'' اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبدالبر پر سبقت کی ہے۔ غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ المریسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ وخیبر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہؓ نے "بِالْبَيْدَاءِ اَوْ بِذَاتِ الْجَيْشِ" کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابوعبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعۂ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے

پڑتا ہے اور ذات الجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ...... ابن جریر نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطن نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنوثعلبہ اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنا دیا''۔

وَیَعْصِمُکَ اللّٰهُ مِنَ النَّاسِ...... صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اِس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا تھا'' اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے غزوۂ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الانفال: اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے۔

اِذْ تَسْتَغِیْثُوْنَ رَبَّکُمْ...... یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمرؓ سے روایت کیا ہے۔

وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...... اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبانؓ سے روایت کیا ہے۔

وَلَوْ کَانَ عَرَضًا قَرِیْبًا...... کا نزول غزوۂ تبوک میں ہوا تھا۔ اِس کی روایت ابن جریر نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔

وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اِس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمرؓ سے کی ہے۔

مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا...... طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور اُنہوں نے ثنیۂ عسفان سے اُترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

سورۃ النحل کا خاتمہ: بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول اُحد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَاِنْ کَادُوْا لَیَسْتَفِزُّوْنَکَ مِنَ الْاَرْضِ لِیُخْرِجُوْکَ مِنْهَا ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب، عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

آغاز سورۃ الحج: ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ''یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْمٌ تا قول باری تعالیٰ وَلٰکِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ شَدِیْدٌ کا نزول ہوا تھا اُسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ اُس وقت سفر میں تھے...... آخر حدیث تک اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطۂ ابی صالح ابن عباسؓ سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے

وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جا رہے تھے۔

ھٰذَانِ خَصْمَانِ...... الآیات قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدانِ بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ ھٰذان کے ساتھ مبارزطلبی کی طرف اشارہ ہے۔

اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَ...... ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکرؓ نے کہا ''ان لوگوں نے اپنی نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے''۔ بس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول سفرِ ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ...... ''ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابلِ سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ. سفرِ ہجرت کے اثناء میں بمقام جحفہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورۃ الروم: ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعیدؓ نے کہا: جس دن معرکہ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہلِ فارس پر فتح یابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت آلٓمٓ. غُلِبَتِ الرُّوْمُ تا قولہ تعالیٰ بِنَصْرِ اللّٰہِ'' نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ: (یعنی بالفتح) ہے۔

وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا...... ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔

وَکَاَیِّنْ مِنْ قَرْیَۃٍ ھِیَ اَشَدُّ قُوَّۃً...... سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح: حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اوّل سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں مجمع بن جاریہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا۔

یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی...... واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کی شانِ نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانۂ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ''کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانہ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟''

سَیُھْزَمُ الْجَمْعُ...... کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الفرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازدہم میں آئے گی۔ پھر اس کے ماسوا میں نے ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نسفی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ "ثُلَّةٌ مِنَ الاَوَّلِيْنَ" اور "اَفَبِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ مُدْهِنُوْنَ" ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا۔ مگر مجھ کو اُس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطۂ مجاہد ابی حرزہ سے روایت کی ہے کہ ابوحرزہ نے کہا "یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اِس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور اُن لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپؐ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک لکہ ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا "یہ پانی تو فلاں موسمی ہوا کے سبب سے برسا ہے"۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۂ امتحان: یعنی قولِ باری تعالیٰ: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ..... کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصّہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین: اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوہ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ "اُس کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا" اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورۃ المرسلات: شیخین نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی"۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ المطففین: یا اُس کا کچھ حصّہ حسبِ بیان نسفی وغیرہ کے سفرِ ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخلِ مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورۃ اقراء: حسبِ روایت صحیحین غارِ حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورۃ الکوثر: ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔

سورۃ النصر: بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "یہ سورۃ اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایام تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ پیامِ رخصت ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی "قصواء" کے تیار کیے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپؐ نے اٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا"۔ پھر ابن عباسؓ نے رسولِ پاک کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپؐ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

تیسری نوع

نہاری اور لیلی کی شناخت میں

نہاری یعنی قران کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جا سکتیں۔ ابن حبیب کہتا ہے کہ ''قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے''۔ مگر لیلی یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں اُن کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قباء میں نمازِ فجر پڑھ رہے تھے اُسی وقت یکا یک کسی شخص نے اُن کو آ کر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور اُن کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا ہے'' اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے پھر آیۃ کریمہ ''قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...... نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہلِ قباء نمازِ فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت پڑھ چکے تھے اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص اُن کی طرف نکل گیا اور اُس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر با آواز بلند کہا ''قبلہ کا رُخ بدل گیا ہے''۔ بس یہ سُن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے۔ لیکن صحیحین میں براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور اُن کا دل یہی چاہتا تھا کہ اُن کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو''۔ کہا گیا ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے اتفاقاً اُنہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجدِ قباء کی طرف اُس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالتِ رکوع میں تھے۔ چنانچہ اِس شخص نے کہا ''میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے''۔ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔ اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ''استدلال کے مقتضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہلِ قباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے یہ بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے اس بات کا بیان کرنا وقت عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو'' اور ابن حجر کا قول ہے کہ اِس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہوگا؟ تو اُس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے اُن کو تحویلِ قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگانِ قباء) اُن کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے ''اللیلۃ'' (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اُس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعید بن المعلی سے روایت کی ہے''۔ اُس نے کہا

ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ......" یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اُتر کر نماز ظہر ادا کی۔

آلِ عمران کا آخری حصہ ۔اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المنذر' ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب التفکر میں اُم المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ''بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نمازِ فجر کی اذان سنانے آئے تو بلالؓ نے دیکھا کہ حضور انور رُو رہے ہیں۔ بلالؓ نے کہا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپؐ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟ رسولِ پاک نے ارشاد کیا ''کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ'' : کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا ''بدبختی ہے اِس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے۔

وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ترمذی اور حاکم نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپؐ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا '''لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے''اور طبرانی نے عصمۃ بن مالک الخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا''ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا''۔

سورۃ الانعام: طبرانی اور ابو عبید نے اس کے فضائل میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا''سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اِس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آ رہے تھے''۔

آیۃ الثلاثۃ : اَلَّذِیْنَ خُلِّفُوْا......" اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا''۔

سورۃ مریم: طبرانی' ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اُس نے کہا''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضورِ انور نے ارشاد فرمایا:''آج ہی شب کو مجھ پر سورۃ مریم کا نزول ہوا ہے اِس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو''۔

آغاز سورۃ الحج: اِس بات کو ابن الحبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اِس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اُس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے پھر رسول اللہ نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا''۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاحزاب کی وہ آیت۔ جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال

الدین کہتے ہیں ''بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِاَزْوَاجِکَ وَبَنَاتِکَ......" ہے کیونکہ صحیح بخاری میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''بی بی سودہؓ اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔ عمرؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا ''سودہؓ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو''۔ عائشہ کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سن کر سودہؓ الٹے پیروں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپؐ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہؓ نے کہا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی''۔ اسی وقت خدا نے رسول پاکؐ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپؐ کے ہاتھ میں تھی جسے آپؐ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو''۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اُمہات المومنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں عائشہؓ سے حدیث اِفک میں مروی ہے۔

وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا...... بقولِ ابن حبیب اِس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الفتح: بخاری میں عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسولِ پاکؐ نے "اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" کی قراءت فرمائی......تا آخر حدیث۔

سورۃ المنافقین: اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات: سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غار حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر مَیں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کی غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اس میں ''عرفہ کی رات'' کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقام منیٰ میں شب باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین: کا نزول بھی بوقت شب ہوا ہے۔ ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے ''مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اُس سے ابوداؤد نے بواسطۂ عثمان بن ابی شیبۃ از جریر از بیان از قیس از عقبۃ بن عامر الجہنیؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔

فصل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

سورۃ المائدہ: کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ "صبح کی نماز کا وقت آ گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی "یَـآ اَیُّھَـا الَّـذِیۡنَ اٰمَنُوۡا اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَـی الصَّلٰوۃِ...... تا...... لَعَلَّکُمۡ تَشۡکُرُوۡنَ" اور اسی قسم کی آیتوں میں سے "لَیۡسَ لَکَ مِنَ الۡاَمۡرِ شَیۡءٌ" بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپؐ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور اُن کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بددعا فرمائیں۔

تنبیہ: اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نہایت سچا خواب وہ ہے جو دِن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے" اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اِسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

چوتھی نوع

قرآن کے صیفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور دو سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔ واحدی بیان کرتا ہے۔ خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا میں موجود ہے اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورۃ النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں عمرؓ سے مروی ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں جھنجلائے یہاں تک کہ اپنی اُنگلی میرے سینہ میں مار کر فرمایا "عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم نہیں ہوتی جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے"۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاک نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی "یَسۡتَفۡتُوۡنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفۡتِیۡکُمۡ فِی الۡکَلٰلَۃِ" اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہوا تھا اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورۂ مائدہ اور آیت "اَکۡمَلۡتُ لَکُمۡ دِیۡنَکُمۡ" اور آیۃ "وَاتَّقُوۡا یَوۡمًا تُرۡجَعُوۡنَ" اور آیت دین اور سورۃ النصر۔ ان سب کو صیفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگِ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صیفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہؓ اور عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت

مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوۂ تبوک میں صاف صاف فرما دیا کہ ''لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں'' گویا آپؐ نے اُن کو پہلے سے مطلع بنا دیا اور یہ فوج کشی سختی نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اِس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپؐ نے جد بن قیس سے فرمایا: ''کیا تجھ کو بنی الاصفر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟'' جد بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص بمشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصفر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں''۔ بس اُس وقت ''مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي......'' نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ ''گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ'' تو ''قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ ......'' کا نزول ہوا۔

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: ''اِنَّ الَّذِيْنَ جَاءُوْا بِالْاِفْكِ......'' تا قولہ تعالیٰ ''وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ'' صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ اِن آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوۂ خندق کے بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حذیفہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ ''احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپؐ کے پاس رہے تھے اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: ''اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل''۔ میں نے عرض کیا ''یا رسول اللہ! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھٹھرا جاتا ہوں''۔ آخر حدیث تک اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ......'' آخر سورۃ تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

پانچویں نوع

فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالتِ خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسم اوّل میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت ''وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ......'' ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ ''الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا......'' جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جبکہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی اُم سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل

یہ آ پڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپؐ نے بی بی عائشہؓ کے حق میں فرمایا تھا کہ ''مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا''۔ باہم جمع کر سکنا دشوار ہے اور اِس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسولِ کریم نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جبکہ آپ پر بی بی اُم سلمہؓ کے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابویعلی نے اپنے مسند میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک'' اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ ''اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جبکہ آپ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں''۔ الیٰ آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی کی مثال سورۃ الکوثر ہے کیونکہ مسلم نے اَنسؓ سے روایت کی ہے کہ ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟'' آپؐ نے فرمایا ''ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوثر نازل کی گئی ہے پھر آپؐ نے پڑھا ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ○ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ○ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ ○'' امام رافعی نے اپنی اِمالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورۃ کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اِسی بنا پر اُنہوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالتِ خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آ گیا جس کا نزول حالتِ بیداری میں ہو چکا تھا یا اِس حالت میں کوثر آپ کے پیشِ نظر لایا گیا جس کا ذکر اِس سورۃ میں ہے اور آپؐ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپؐ پر اُس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اُس حالت پر محمول کیا جائے جو رسولِ پاکؐ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ''برحاءُ الوحی'' کہا جاتا ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسبِ مراد ہے کیونکہ رسولِ پاکؐ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اِسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسولِ کریمؐ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپؐ دنیا سے اٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع

ارضی اور سماوی کا بیان

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض ٹکڑے زمین پر اُترے۔ کوئی جزو آسمان و زمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غارؔ کے اندر نازل ہوا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابوبکر الفہری نے اور اس سے تمیمی نے بیان کیا اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں میں اتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ اور آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں "وَمَا مِنَّا اِلَّا لَہٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ......" تین آیتوں کے آخر تک"۔ سورۃ الصافات میں ایک آیت "وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا......" سورۃ الزخرف میں اور دو آیتیں اخیر سورۃ البقرہ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں'۔ ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان و زمین کے مابین ہوا اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورۃ المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے'۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورۃ البقرہ کی آیتوں کی باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اُس نے مسلم کی اُس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا 'رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے'۔ آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ 'پھر رسول اللہ کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز پنجگانہ' سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ کی اُمت کے ان لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو' اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ......" سے آخر سورۃ البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قابِ قوسین نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع

سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں قول اوّل جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اوّل "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اُترنی آغاز ہوئی وہ رویائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپؐ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدۂ سحری کی طرح خارج میں بھی صاف

دکھائی دے جاتا۔ اس کے بعد آپؐ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی چنانچہ آپؐ غارِ حراء میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروفِ عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامانِ خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ بار دیگر زاد و توشہ تیار کر دیتیں یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غارِ حراء ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکایک حق کا اظہار ہوا اور حاملِ وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپ سے کہا "اِقْــرَاْ"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا: "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اِس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا "اِقْــرَاْ" میں نے دوبارہ کہا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" یہ سن کر اس نے بار دیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اُٹھا اور اُس نے مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَاْ" میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" اُس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ......" یہاں تک کہ "مَالَمْ یَعْلَمْ" تک پہنچ کر خاموش ہو گیا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ کا بند بند کانپ رہا تھا...... آخر حدیث تک"۔ حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے اور اِس کو صحیح بتایا ہے کہ "قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" ہے اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاء العطاردی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں روایت کرتا ہے کہ عطاردی نے کہا "ابوموسیٰؓ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" کو پڑھتے تو کہا کرتے "یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی" اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطۂ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ "پڑھیے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا پڑھوں؟ کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر جبریلؑ نے کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اوّل نازل ہوئی" اور ابوعبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمٰن نے اور اُس سے سفیان نے بواسطۂ ابن ابی نجیح مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" اور "نٓ وَالْقَلَمِ" ہے"۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ "پڑھیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" پھر جبرئیلؑ نے کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی" اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیبا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" تا "مَا لَمْ یَعْلَمْ"۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے اوّل سورۃ "یَااَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "کہ میں نے جابر بن عبداللہؓ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ جابرؓ نے

جواب دیا "یَااَیُّھَا الْمُدَّثِرُ" میں نے کہا یا "اِقْرَاْء بِاسْمِ رَبِّکَ" ؟ یہ سُن کر جابرؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انور نے فرمایا: "میں غارِ حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آ کر آگے پیچھے داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نگاہ اٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کپکپی طاری ہوگئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آ کر انہیں حکم دیا "دَثِّرُوْنِیْ" مجھ پر کپڑے ڈالو اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے "یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِرُ قُمْ فَاَنْذِرْ" نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔ اوّل سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اُس وقت تک سورۃ اقراء پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقراء میں سب سے پہلے اُس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطۂ ابی سلمۃ جابرؓ سے مروی ہے کہ "انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سنا ہے" اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جا رہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدہ سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا زَمِّلُوْنِیْ زَمِّلُوْنِیْ مجھے کمبل اڑھا دو۔ کمبل اڑھا دو"۔ پھر اُن لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے سورۃ "یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِرُ" نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ "وہ فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا" اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں "اِقْرَاْءُ" کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اوّلیت سے عام اوّلیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اوّلیت مراد ہے جو فترۃ الوحی[1] کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت نے حکم انذار (عذاب الٰہی سے ڈرانے) کی خاص اوّلیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارہ میں سب سے پہلے "اِقْـرَاْءُ بِـاسْـمِ رَبِّکَ" کا اور رسالت کے لئے سب سے اول "یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِرُ" کا نزول ہوا۔ چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت سے وہ اوّلیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آ پڑا ہوا اور اس سورۃ کے نزول کا متقدم سبب رعب کے باعث سردی معلوم دینے سے لحاف اوڑھنا تھا اور "اِقْـرَاْءُ" کا نزول بغیر کسی سبب متقدم کے ہوا تھا۔ اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے اور پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہؓ کی روایت جابرؓ کی روایت پر متقدم کی جائے گی۔ اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول سورۃ الفاتحہ کا سب سے اوّل نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشاف میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ اور مجاہد تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ "اِقْـرَاْءُ" تھی اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اوّل

---

[1] فترۃ الوحی۔ وحی کے مابین فرق اور توقف پڑ جانے کا زمانہ۔

نازل ہونے والی سورۃ فاتحہ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر آئمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اوّل سورۃ "اِقْرَاْ" کا نزول ہوا۔ اور صاحبِ کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عُشر عشیر بھی نہیں پایا جا سکتا۔ صاحبِ کشاف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکیر کے طریق سے بواسطۂ یونس بن عمرو اُن کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شرحبیل سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہؓ سے فرمایا'' جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور واللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو''۔ بی بی خدیجہؓ نے یہ بات سن کر عرض کیا ''معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ واللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں'' آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ آئے بی بی خدیجہؓ نے اُن سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسولِ پاکؐ اور ابوبکرؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا ''جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سنتا ہوں ''یا محمد یا محمد'' اور یہ آواز سنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں''۔ ورقہ نے کہا ''اب جس وقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا''۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا: یَا مُحَمَّدُ قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ'' یہاں تک کہ وہ وَلَا الضَّآلِّیْنَ تک پہنچ کے خاموش ہو گیا'' آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اُس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورۃ الفاتحہ کے اقراء اور المدثر کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اوّل ہوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قولِ زوائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ اِن دونوں نے کہا ''قرآن میں سے سب سے پہلے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کا نزول ہوا اور پھر جو سورۃ سب سے پہلے اوّل اتری وہ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" ہے اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریلؑ نازل ہوئے تو انہوں نے کہا: "یَا مُحَمَّدُ اِسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" مگر میری رائے میں اس کو ایک تتمہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔ شیخین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و

دوزخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اُس وقت حلال وحرام کے احکام اُترے''۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ الجھن یہ ہے کہ سب سے اوّل ''اِقْـرَاءْ'' کا نزول ہوا اور اُس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہؓ کی روایت میں لفظ ''مِـنْ'' مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں ''مِنْ اَوَّلِ مَا نزلَ'' ہونی چاہئے۔ جس سے ''اَلْمُدَّثِرُ'' مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اُس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لہٰذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقراء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ ''اِقْـرَاءْ بِـاسْـمِ رَبِّکَ'' تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُـوْرَۃ اَلْمُؤْمِنُوْن ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اوّل ''وَیْـلٌ لِـلْـمـطففین'' ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ ''بَرَاءَ ۃ'' ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اوّل اعلان کیا وہ ''اَلنَّجْم'' ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں ۔ب سے اوّل نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورۂ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

ابوبکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ''مجھ سے ابوالعباس عبیداللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اُس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''خداوندکریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اُس میں سب سے اوّل ''اِقْـرَاءْ بِاسْمِ رَبِّکَ'' کا نزول ہوا۔ پھر ''نٓ وَالْقَلَمِ'' ازاں بعد ''یَـا اَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ'' بعدازاں ''یَـا اَیُّهَا الْمُدَّثِرُ'' اس کے بعد ''فـاتـحة الکتاب'' پھر ''تَبَّتْ یَدَابِیْ لَهَبٍ'' اور اسی طرح بہ ترتیب سورہ ہائے ''اذا الشـمـس کُـوِّرَتْ. سَبِّحِ اسْـمَ رَبِّکَ الْاَعْـلٰی. وَاللَّیْلِ اِذَا یَغْشٰی. وَالْـفَـجْـرِ. وَالضُّحٰی. اَلَمْ نَشْرَحْ. وَالْعَصْرِ. وَالْعٰدِیَاتِ. اَلْکَوْثَرُ. اَلْهَاکُمْ. اَرَاَیْتَ الَّذِیْ یُکَذِّبُ. اَلْکَافِرُوْنَ. اَلَمْ تَـرَ کَیْفَ. قُـلْ اَعُـوْذُ بِـرَبِّ الْـفَـلَـقِ. قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ. قُلْ هُوَ اللّٰهُ. وَالنَّجْمِ. عَبَسَ. اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ. وَالشَّمْسِ وَضُحَـاهَـا. اَلْبُـرُوجِ. وَالتِّیْنِ. لِاِیْلَافِ. اَلْقَارِعَة. اَلْقِیَامَة. وَیْلٌ لِّکُلِّ هُمَزَةٍ. وَالْمُرْسَلَاتِ. قٓ. اَلْبَلَدُ. الطَّارِقِ. اِقْتَرَبَـتِ السَّـاعَةُ. صٓ. الاعْـرَاف. اَلْجِنّ. یٰسٓ. اَلْفُرقَان. اَلْمَلَائِکَة. کٓهٰیٰعٓصٓ. طٰهٰ. اَلْوَاقِعَه. اَلشُّعراء. طٰسٓ. سُـلَیْـمَـان طٰسٓم. اَلْـقَـصَـص. بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ. التَّاسِعَة (یعنی یُوْنُس) هُوْد. یُوْسُف. اَلْحِجْر. اَلْاَنْعَام. اَلصَّافَّات. لُـقْـمَـان. اَلـزُّمَـرُ. حٰمٓ. الْـمـؤمِـنُ. حٰـم السَّجْـدَة. حٰم الزُّخْرُفْ. حٰمٓ الدُّخَان. حٰمٓ اَلْجَاثِیَة. حٰمٓ اَلْاَحْقَافُ. الـذّٰرِیَـاتِ. اَلْـغَـاشِیَة. اَلْکَهْف. حٰمعسق. تنزیلُ السَّجدة. اَلْاَنْبِیَاء. اَلنَّحْلُ'' کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ

مدینہ میں اُتر ا۔ اِنَّا اَرسَلنَا نُوحًا. اَلطُّورُ. اَلمؤمِنُونَ. تَبَارکَ. اَلحَاقۃ. سَالَ سَائِلٌ. عَمَّ یَتَسَاءَ لُونَ. والنَّازِعَاتِ. اِذَا السَّمَاءُ انفَطرت . اِذَا السَّمَآءُ انشَقَّتْ. اَلرُّوم. العنکبُوتُ اوروَیلٌ لِلمُطَفِفِینَ" نازل ہوئیں اور یہی وہ سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے۔ اوّل سورۃ البقرہ پھر اٰلِ عمرَان پھر اَلانفَال پھر اَلاَحزَابُ پھر اَلمَائِدَہ پھر اَلمُمتَحِنَۃ پھر اِذَا جَاءَ نَصرُ اللّٰہِ پھر النُّورُ پھر اَلحَجُّ پھر۔ اَلمُنافِقُون پھر۔ اَلمُجَادِلَۃ پھر۔ اَلحُجُرات پھر۔ التَّحرِیم پھر اَلجُمعَۃ پھر التَّغَابُن پھر سَبَّحَ الحَوَارِیِّینَ پھر اَلفَتح پھر۔ التَّوبَۃُ اور اس کے بعد خَاتِمَۃُ القُرآن.

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب وغریب ہے اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ جابر بن زید اُن تابعین میں سے ہے جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان جعبری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی اثر پر اعتماد کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

مَکِّیَّهَا سِتٌّ ثَمَانُونَ اِعْتَلَتْ	قرآن کی مکی سورتیں چھیاسی بیان ہوئی ہیں۔
نَظَمْتُ عَلٰی رِفْقِ النُّزُولِ لِمَنْ تَلاَ	جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں۔
(۱) اِقْرَاءٌ. وَنُوْنٌ. مُزَّمِلٌ. وَمُدَّثِّرٌ. وَالحَمْدُ.	اقراء۔نون۔مزمل۔مدثر۔
تَبَّتْ. کُوِّرَتْ. الاَعْلٰی. عَلاَ.	الحمد۔تبت۔کورت۔الاعلی۔
(۲) لَیْلٌ وَ فَجْرٌ. وَالضُّحٰی. شَرْحٌ.	لیل۔فجر۔والضحی۔الم نشرح۔والعصر۔
وَعَصْرٌ اَلعَادِیَاتُ. وَکَوْثَرٌ. اَلهَاکُمْ. تَلاَ.	العادیات۔کوثر۔الہاکم التکاثر۔
(۳) اَرَاَیْتَ. قُلْ. بِالفِیلِ. مَعْ. فَلَقٍ. کَذَا. نَاسٌ.	ارایت۔قل یاایہاالکافرون۔الفیل۔الفلق۔
وَقُلْ هُوَ. نَجْمُهَا. عَبَسٌ جَلاَ.	الناس قل ہواللہ۔النجم۔عبس۔
(۴) قَدْرٌ وَّشَمْسٌ وَّالبُرُوْجُ. وَتِیْنُهَا. لِاِیْلاَفِ.	قدر۔والشمس۔البروج۔والتین
قَارِعَۃٌ. قِیَامَۃ اَقْبَلاَ.	لا یلاف۔القارعہ۔قیامۃ۔
(۵) وَیْلٌ لِکُلِّ. اَلمرسَلاتِ. و. ق. مع بَلَدٍ.	ویلٌ لِکُلِّ۔المرسلات۔ق۔
وَّ. طَارِقُهَا. مع اِقْتَرَبَتْ. کِلَا	البلد۔والطارق۔اقتربت الساعۃ۔
(۶) صٓ. وَ. اعْرَافٌ. وَّجِنٌّ. ثُمَّ. یٰسٓ. وَ.	ص۔اعراف۔جن۔پھر۔یٰس۔
فُرقَانٌ. وَّ. فَاطِرٌ. اِعْتَلاَ.	فرقان۔فاطر
(۷) کَافٌ. وَّ. طٰهٰ. ثُلَّۃُ الشُّعَرَاءِ. و. نَمْلٌ قَصٌ.	کٓھٰیٰعٓصٓ۔طٰہٰ۔شعراء۔نمل۔
اَلاَسْرٰی. یُوْنُسٌ. هُوْدٌ. وَلاَ	قصص۔اسریٰ بنی اسرائیل۔یونس۔ہود۔
(۸) قُلْ. یُوْسُفٌ. حَجَرٌ. وَ. اَنْعَامٌ. وَّ ذَبْحٌ. ثُمَّ.	یوسف۔حجر۔انعام۔ذبح۔
لُقْمَانُ. سَبَا. زُمَرٌ. جَلاَ	لقمان۔سبا۔زمر۔
(۹) مَعْ. غَافِرٍ. مَعْ فُصِّلَتْ. مَعْ زُخْرُفٍ.	غافر۔فصلت۔زخرف۔

وَّدُخَانُ. جَاثِيَةِ. وَّاَحقَافٌ. تَلاَ.	دخان۔جاثیہ۔احقاف۔
(۱۰) ذَرُوٌ. وَّغَاشِيَةٌ. وَكَهفٌ. ثُمَّ شُورٰى. وَالْخَلِيْلَ. وَالانبياء. نَحْلٌ. حَلاَ.	الذاریات۔غاشیہ۔کہف۔شوریٰ۔ ابراہیم۔انبیاء۔نحل۔
(۱۱) وَمَضَاجِعٌ. نُوحٌ. وَّ طُورٌ. وَّالْفَلاَحُ. اَلْمُلْكُ. وَاعِيَةٌ. وَ سَالَ. وَعَمَّ لاَ.	مضاجع۔نوح۔طور۔الفلاح۔ الملک۔واعیہ۔سال۔عم۔
(۱۲) غَرقٌ. مَعْ انفَطَرَتْ. وَكَدْحٌ. ثُمَّ رُومٌ. اَلْعَنْكَبُوتُ. وَ طَفَّفَتْ. فَتَكَمَّلاَ.	غرق۔انفطار۔کدح۔روم عنکبوت اور مطففین یہ سب مکی سورتیں کامل ہوگئیں
(۱۳) وَبِطِيْبَةِ عِشْرُوَن ثُمَّ ثَمَانَ الطُّوْلٰى وَعِمْرانٌ. وَّ. اَنفَالٌ. جَلاَ.	اور مدینہ میں اٹھائیس۔البقرۃ۔ عمران۔انفال۔
(۱۴) حُزَابُ. مَائِدَة. اِمتِحَانُ. وَالنِّسَاء. مَعْ. زُلْزِلَتْ. ثُمَّ اَلْحَدِيْدُ. تَأَمَّلاَ.	احزاب۔مائدہ۔امتحان۔النساء۔ زلزلت۔الحدید۔
(۱۵) وَمُحَمَّدٌ. وَ. الرَّعْدُ. والرَّحْمٰنُ. اَلْاِنْسانُ. اَلطَّلاَقِ وَلَمْ يَكُنْ. حَشْرٌ. مَلاَ	محمد۔رعد۔الرحمٰن۔الدھر۔ الطلاق۔لم یکن۔الحشر
(۱۶) نَصْرٌ. وَّ. نُوحٌ. ثُمَّ. حَجٌّ. وَالْمُنَافِقُ. مَعْ مُجَادِلَةِ. وَ. حُجُرَاتِ. وَلاَ.	نصر۔نوح۔الحج۔منافقین مجادلۃ۔حجرات۔
(۱۷) تَحرِيمُهَا. مَعْ. جُمُعَةِ. وَتَغَابُنٍ. صَفٌّ. وَّفَتْحٌ. تَوْبَةٌ. خَتَمَتْ اُولاَ.	تحریم۔جمعہ۔تغابن۔ صف۔فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں
(۱۸) اَمَّا الَّذِىْ قَدْ جَاءَ نَا. سَفَرِيَة عَرَفِىُّ اَكْمَلْتُ لَكُمْ. قَدْ كَمَّلاَ.	لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے اکملت لکم۔الآیۃ۔عرفات میں اُتری۔
(۱۹) لٰكِنْ. اِذَا قُمْتُمْ. فَحَبْشِىٌّ بَدَا وَاسْأَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا الشَّامِىْ. قَبْلاَ.	لکن اذا۔یہ حبشی آیت ہے۔ (۱) واسال من شامی سورۃ ہے۔
(۲۰) اِنَّ الَّذِىْ فَرَضَ. اَنْتمىٰ حُجْفِيُّهَا. وَهُوَ الَّذِىْ كَفَّ. الحُدَيبِي. انْجَلاَ.	یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے اور (۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں۔

فصل

اوائل مخصوصہ۔یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیۃ کریمہ "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا........" نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی العالیہ سے

روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری ہے اور وہ یہ ہے: "وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ......" اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اوّل یہ آیت نازل ہوئی "اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ......"۔

قتل کے بارے میں سب سے اوّل آیت الاسراء "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا......" کا نزول ہوا اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اوّل کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ......" اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو اس سے نفع اٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی" نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کریں گے"۔ پھر بھی آپ خاموش رہے اور اُن کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیۂ کریمہ "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ......" نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کردی گئی ہے۔

کھانوں کے بارہ میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت "قُلْ لَّا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا......" نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیۃ "فَکُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ حَلٰلًا طَیِّبًا......" کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیۃ "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ......" اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ......" کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔

اور بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہوا النجم ہے۔

فریابی کہتا ہے "مجھ سے ورقاء نے بواسطۂ ابی نجیح مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ "خداوند کریم کا قول "لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰہُ فِیْ مَوَاطِنَ کَثِیْرَۃٍ" پہلی آیت ہے جس کو پروردگارِ عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ "مجھ سے اسرائیل نے اور اُس سے سعید نے بواسطۂ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ "سورۃ براءۃ میں سب سے اوّل آیۃ کریمہ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا" اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کا نزول ہوکر کئی سال تک اُس کے نزول میں التوا ہوگیا پھر "براءۃ" سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہوگئیں" اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ "اِنْفِرُوْا خفافًا" ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگِ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا پھر جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی انتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطۂ حبیب بن ابی عمرۃ۔ سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ آل

عمران میں سب سے پہلی آیت "هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ" نازل ہوئی تھی اور اُس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگ اُحد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصّہ قرآن

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون ہے۔ شیخین براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونے والی آیت "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ ''براءۃ'' ہے اور بخاری ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت ربا تھی۔ بیہقی بھی عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیۃ ربا سے خداوند کریم کا قول "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا" مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیۃ ربا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلم ہے اور ابن مردویہ ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عمرؓ نے ہمارے روبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ ''بے شک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت ربا ہے'' اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ''قرآن میں سے جو چیز سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ آیۃ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" ہے'' اور ابن مردویہ بھی اسی کے قریب قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے ''آخر آیۃ'' کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اور اُس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے ''مجھ سے سفیان نے بواسطۂ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے آخری آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ......" نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دِنوں کا زمانہ گزرا تھا''۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ ''جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اُتری وہ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دوشنبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاوّل کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ کا وصال ہوگیا''۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے۔ پھر اُس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ''سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا......" ہے'' اور ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ ''عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت ربا اور آیۃ دین ہے'' اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیۃ دین ہے''۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت ربا آیت دین اور "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" تینوں سے کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات

نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِن تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں لہٰذا اُن راویوں میں سے ہرایک نے اِن آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیۃ "یستفتونک" کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔

ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت ''ربا'' اور آیت "واتقوا یومًا" کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں اُن کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے یہ آیت "واتَّقُوْا یَوْمًا" اُن آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ اُنہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو براءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمۂ نزول وحی کا مستلزم ہے''۔

اور مستدرک میں اُبی بن کعب سے مروی ہے کہ ''سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ" آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو ابوبکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اُسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براءۃ کی اس آیت تک پہنچے "ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ" تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اُس وقت ابی بن کعب نے اُن سے کہا ''بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ......" تا "وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ" اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ''۔ ابی کہتے ہیں فَخَتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهٖ بِاللّٰهِ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تعالیٰ "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ" ابن مردویہ نے اُبی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ......" تا آخر سورۃ'' اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی "اَقْرَبُ الْقُرْاٰنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطۂ یوسف المکی ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ "لَقَدْ جَآءَكُمْ" ہے'' اور سورۃ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ہے۔ ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو...... آخر حدیث تک'' اور نیز اِنہی دونوں راویوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ ''جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ اَلْفَتْحُ سے "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ" مراد ہے اور عثمانؓ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براءۃ قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو اِن کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے

اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سنی ہے اُسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ نے اُسے اُس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اُس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے''۔

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب و غریب روایتیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے آیۂ کریمہ "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَاءَ رَبِّهٖ......" کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت اُلجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اِسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا آیت کریمہ "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ......" ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا''۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ ''بے شک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا'' اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّيْ لَا اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ" ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ بی بی اُم سلمہؓ نے کہا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا اُس وقت "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ......" اور "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے اُن میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے، عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے، نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر عامل رہ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے جب کہ خدا اُس سے خوش ہے''۔ انس نے کہا ''اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ......" میں موجود ہے''۔ میں کہتا

ہوں کہ انسؓ "اٰخِرِ مَا نَزَلَ" سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ''البرہان'' مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول "قُلْ لَا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا......" اُن آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا'' اور ابن الحصار نے اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے بچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے''۔

تنبیہ: بیان مذکورۂ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قول باری تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ......" حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السیدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورۂ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا' آیت دین اور آیت کلالۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے ''اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلد الحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلاوطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا''۔ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ''پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کیے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی چنانچہ پروردگارِ عالم نے "وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرما دیا۔

نویں نوع

سببِ نزول

ایک گروہ نے جس نے علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر اُن کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اُس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جعبری نے اُس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اُس نے اُس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔

شیخ الاسلام ابوالفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابلِ قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ اُن کا انتقال ہو گیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ''لباب النقول فی اسباب النزول'' رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر

یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اُس قدر اسباب نزول کا درج کر دینا ضروری تھا لہٰذا حسبِ حاجت مسائل اور اُمور یہاں بھی درج کیے جاتے ہیں۔

جعبری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزولِ قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ابتداً نازل ہوئی ہے اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس نوع میں چند حسبِ ذیل مسئلے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کسی نے یہ کہا ہے کہ اس فن سے بجز اِس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم اور اُس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔ (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اُس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔ (۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اُس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہو گا تو تخصیص کا اقتصار اُس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سبب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اُس کا قول بالکل قابلِ توجہ نہیں۔ (۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سببِ نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور اُن کے سمجھنے میں اُلجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے ''بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اُس کی تفسیر کر سکنا ممکن ہی نہیں۔ ابن دقیق العید کا قول ہے ''معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے'' اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ ''سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے''۔

مروان بن الحکم کو آیۃ کریمہ ''لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا آتَوْا......'' کے معنی سمجھنے میں دقت آ پڑی تھی اور اُس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ ''اگرچہ ہر شخص اُسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اُس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اُس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اُس کی وجہ سے وہ قابلِ تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم اُن سب کو عذاب دیں گے'' اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا یہاں تک کہ ابن عباسؓ نے اُس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں اُس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور اُنہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بات عیاں کی تھی کہ اُنہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سرخرو اور قابلِ تعریف بن گئے تھے''۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعونؓ اور عمرو بن معدیکرب کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اُس پر قول باری تعالیٰ ''لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحَاتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْا......'' سے حجت لاتے تھے لیکن اگر اُن کو اس آیت کا سببِ نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعثِ نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے

وقت کہا'' اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جاچکے یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟'' چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اِس آیت کا نزول ہوا تھا۔اس روایت کو احمدؒ نسائیؒ اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قولِ باری تعالیٰ ''وَاللَّا ئِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِسَائِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ ثَلاَ ثَۃُ اَشْھُرٍ......'' بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے'' بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے''۔لیکن اس اشکال کو سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی''۔اس بات کی روایت حاکمؒ نے اُبیؓ سے کی ہے۔لہٰذا معلوم ہوگیا کہ آیت کا روئے سخن اُن لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا ان پر عدت ہے یا نہیں اور ہے تو اُنہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اُس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔اس لئے یہاں پر ''اِنِ ارْتَبْتُمْ'' کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو اُن کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکے ہو کہ اُن کی عدت کیونکر ہوگی تو سُن لو کہ اُن کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ ''فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ......'' بھی ہے۔اس لئے کہ اگر ہم اُس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اُس کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلافِ اجماع ہے۔پھر جب کہ اُس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلافِ روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اُس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہوگیا اور قولہ تعالیٰ ''اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ......'' کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا چنانچہ اس سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے اُنہوں نے تمسک کیا چنانچہ بی بی عائشہؓ نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا۔جو یہ ہے کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار رہوں گے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا توہم دور ہوتا ہے۔شافعیؒ نے قولِ باری تعالیٰ ''قُلْ لاَ اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا......'' کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اُس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت اُن کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی گویا کہ خداوند کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اُس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اُس کے ماسوا کوئی حرام شئے نہیں ہے۔جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج میٹھا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اُٹھے کہ میں تو آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔اسی طرح

باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگارِ عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار' خون' سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے اُن کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے اِن چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا''۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعیؒ نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالکؒ کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور اُن کے قول کو بلا تامل تسلیم کر لیتے۔

(٦) فائدہ یہ ہے کہ سببِ نزول ہی کے ذریعہ سے اُس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے بارے میں کہا تھا کہ آیۃ کریمہ "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْہِ اُفٍّ لَّکُمَا......" اُن کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اُس آیت کا صحیح سببِ نزول بیان کر کے مروان کو ''آسمان کا تھوکا منہ پر آتا ہے'' کی مثل کا مصداق بنا دیا۔

مسئلہ دوم: علمائے اصولِ (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اُن کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ہلال بن اُمیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شانِ نزول بی بی عائشہؓ کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح سببِ نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ بباعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف اُن کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اسی بات پر قائم ہوئی۔

زمخشری سورۃ الہمزۃ کے بارے میں کہتا ہے ''اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہوتا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آ جائیں اور تا کہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں اُن آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو اُن کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے ''مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اُس سے ابو معشر نجیح نے روایت کی ہے کہ ''میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔ سعید نے کہا ''کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلوا سے بڑھ کر تلخ ہیں اُنہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں''۔ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سن کر جواب دیا ''یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا......" سعید نے کہا" کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟" محمد بن کعب نے جواب دیا" کبھی ایک آیت پہلے کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے"۔ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو ابن عباسؓ نے قولِ باری تعالیٰ "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ......" میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اُسے اہلِ کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباسؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ اُنہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ لَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"" میں لفظ ظلم کی تفسیر "شرک" کے ساتھ کرنا اور اُس پر قولِ باری تعالیٰ "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" سے استدلال لانا۔ ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ اُنہوں نے یہ آیۃ سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ "مجھ سے علی بن الحسین نے اور اُس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطۂ ابوثمیلہ بن عبدالمؤمن نجدۃ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا" میں نے ابن عباسؓ سے آیہ کریمہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا......" کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو اُنہوں نے جواب دیا" نہیں اس کا حکم عام ہے" اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے" اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ" وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے" خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں" ظہار کی آیت۔ ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبداللہ کے بارے میں اُتری اور "اِنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ......" کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ۔ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے۔ تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اُس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اگر وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی۔

تنبیہ: مذکورۂ فوق بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ کا فرض اُس "لفظ" کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا

جا تا ہے اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارہ میں ہوا اور اُس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اُس کا انحصار قطعاً اُسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول "وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى" اس آیت کی بابت بالا جماع مانا گیا ہے کہ یہ ابوبکر الصدیقؓ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخری الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ ابوبکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔ لہٰذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابوبکرؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموما کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہوسکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور "اَلْاَتْقٰی" میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ باجماع اہل لغت کے نزدیک افعل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔ پھر "اتقی" جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اُس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی "افعل" کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ اِن وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقینِ کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے ابوبکرؓ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم: پہلے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرزِ بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں۔ اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ "یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے"۔ مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ......" کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اُس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے۔ جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور اُنہوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو اُنہوں نے مشرکینِ مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر اُبھارا تھا۔ مشرکینِ مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اُس کے ساتھیوں نے کہا کہ "نہیں" تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو"۔ حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ اُن کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول وقرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں اُنہوں نے بددیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہِ راست پر ہو بحالیکہ اُن کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور

اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا" سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اُس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضیٰ ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا انہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور اُن کا مشرکین کو برسرحق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جا سکتی ہے''۔ کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سببِ نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

<u>چوتھا مسئلہ</u>: واحدی کہتا ہے کہ'' قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز اُن لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو بچشم خود دیکھا۔ اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُس کے اسباب نزول پر وقوف حاصل کیا ہے۔ کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہو سکتا''۔ محمد بن سیرین کا قول ہے''میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا'' خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے'' اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے''سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو ان قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ'' میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے'' جیسا کہ آئمۃ ستہ نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ'' زبیرؓ اور کسی انصاری شخص سے زمین'' حرہ'' کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' زبیرؓ تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو''۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سن کر کہا'' یا رسول اللہؐ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟'' یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سن کر متغیر ہو گیا''۔ آخر حدیث تک۔ ابن زبیرؓ کہتے ہیں'' میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں''فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ......''

اور حاکم نے کتاب'' علوم الحدیث'' میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزولِ وحی ہوا ہو اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اُس کا یہ قول ایک مُسند حدیث تصور کرنا چاہئے'' اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے جابرؓ سے روایت کیا

ہے کہ جابرؓ نے کہا" یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھینگا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیۃ کریمہ "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ......" نازل کی اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں "صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گاہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سببِ نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے "اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے" اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول "نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا" اُس حالت میں کہ اِس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟ بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابلِ سند اقوال تسلیم ہوں گے اُن میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اُس کو تمام علماء باتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں" اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے "صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے "نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِي كَذَا" یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اُس سے مراد یہ ہوتی کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اُس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سببِ نزول ہے اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے"۔ میں کہتا ہوں سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہٖ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سببِ نزول اہلِ حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سببِ نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ کیونکہ یہ بات اسبابِ نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اُس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوحؑ، قومِ عادؑ قوم ثمود اور تعمیرِ خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول "وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا" میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن اسبابِ نزول میں داخل نہیں ہوسکتا۔ کما لا یخفی۔

تنبیہ: جس بات کا ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسموع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو ... مرفوع سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اُس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اُس کی روایت ائمۂ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہؓ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ، یا اُس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

پانچواں مسئلہ: اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس

بارے میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اُس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بتایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اُس کا سببِ نزول اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اُس کی تحقیق انھتر ہویں نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اُس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابلِ اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ" کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری صحبت کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے اُنہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر کا بیان قابلِ اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ جابر کا قول نقل ہے اور ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی کی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمرؓ کو وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابوداؤد اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اُس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابلِ اعتماد ماننا چاہئے اُس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ شکایت (علالت) ہوگئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے اُس وقت ایک عورت نے آپؐ کے پاس آ کر (طنزاً) کہا ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے'' چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے "وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبۃ بواسطۂ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اُس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خادمہ تھی راوی ہے کہ ''ایک کتے کا پلّا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی آنے سے خالی رہے اور آپؐ نے فرمایا ''خولہ'' گھر میں کیا ہوا ہے جو جبریلؑ میرے پاس نہیں آتا؟'' میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگا دوں چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے اور آپؐ کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزولِ وحی کے وقت آپؐ پر لرزہ طاری ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ والضحی ...... تا قولہٖ تعالیٰ "فَتَرْضٰى" نازل فرمائی۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچۂ سگ کی وجہ سے جبریل کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سببِ نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپؐ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے

نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے دس سے چند مہینے زائد آپ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیم کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے چنانچہ خدا نے "فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے "جس قبلہ کی طرف یہ رُخ رکھتے تھے اُس سے اُن کے پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی؟" اور اس کے جواب میں خداوند عالم نے "قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" نازل فرمایا۔ اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے حکم ملا کہ "نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کر لے اُسی طرف نماز پڑھتے رہو"۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی یہ روایت ضعیف قرار دے کر بیان کی ہے کہ عامر نے کہا "کسی تاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی"۔ دار قطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت آیۃ کریمہ "اُدْعُوْنِىْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ" نازل ہوئی تھی لوگوں نے اِلٰى اَيْنَ؟ یعنی کس جانب۔ تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگوں کا ایک بھائی مر گیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو" لوگوں نے عرض کیا "وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا" چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی"۔ یہ حدیث مفضل (پیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے"۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہو گا کہ آیۃ کریمہ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اُس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اُس کے بعد اُس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک بچیں مگر اُن میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے "قَدْ اُنْزِلَتْ فِىْ كَذَا" کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابلِ تسلیم رہی اور وہی معتمد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ یا سعید کے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "امیہ بن خلف اور ابوجہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا "یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آؤ اور چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھولو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دل سے چاہتے تھے کہ اُن کی قوم کسی طرح اسلام قبول کر لے اس لئے آپ کا دل اُن کی بات پر مائل ہو گیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِىْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ" اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے

آ جائیں پھر جب ہم اُن چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کرلیں گے تو اُس وقت اسلام لے آئیں گے''۔رسول پاکؐ نے اُنہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں''۔اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ اِن آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہوا اور اِس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے۔جس کے ساتھ ہی اُس کے اسناد اچھے ہیں اور اُس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔

یہاں تک تین حالتوں اور اُن کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو اُن کی ایک دوسرے پر ترجیح پانے کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اُس کے ساتھ پائی جائے گی اُسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی اُس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے بیان کیا''میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں شاخِ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔آپ کا گزر چند یہودیوں کی طرف ہوا اور اُن میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا پھر اُن سبھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سر اوپر کو اٹھالیا۔میں سمجھ گیا کہ اِس وقت آپؐ پر وحی نازل ہو رہی ہے یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا:'' قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا'' اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا''قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔یہودیوں نے اُن کو بتایا کہ تم رسول کریمؐ سے روح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا''وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ......'' لہٰذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہوا اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اُس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ''بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے لہٰذا اس کو ترجیح دی گئی ہے''۔

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ اُن میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق کی آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔اُس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ''ہلال بن اُمیہ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحاء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔آنحضرت نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ہلال نے عرض کیا''یا رسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اُس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جا سکتا ہے؟''اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی:''وَالَّذِیْنَ

یَرۡمُوۡنَ اَزۡوَاجَهُمۡ" ......تا قولہ تعالیٰ ......"اِنۡ کَانَ مِنَ الصّٰدِقِیۡنَ" اور شیخین' سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عویمر عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اُس سے کہا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کرو کہ حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اُس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟'' عاصم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے سائل کو بُرا ٹھہرایا۔ عاصم نے عویمر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات جا سنائی اور عویمر اُسے سن کر بولا'' واللہ میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا چنانچہ وہ آپ کے پاس آیا اور اُن سے استفسار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے جواب دیا'' تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے...... آخر حدیث تک'' علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن اُمیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اُسی وقت یا اُس کے قریب ہی عویمر بھی آ گیا اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نوویؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہوتے ہیں اور خطیبؒ اُن پر سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حذیفہ سے روایت کی ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بکرؓ سے فرمایا'' اگر تم اُم رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اُس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟'' ابوبکرؓ نے جواب دیا'' بہت بُرا'' اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمر کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا'' اور تم اے عمرؓ'' عمرؓ نے جواب دیا'' میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے۔'' (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا بُرا آدمی ہے) چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں'' تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی''۔

چھٹی حالت یہ ہو گی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیّب سے روایت کی ہے کہ '' ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور اُن پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے پاس گئے اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبداللہ بن ابی اُمیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی طالب سے کہا'' چچا! تم صرف لا الٰہ الا اللہ کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا''۔ یہ سن کر ابو جہل اور عبداللہ بن اُبی اُمیہ دونوں کہنے لگے: '' ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟'' اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات سن کر بولے'' مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا'' اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ''مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اَنۡ یَّسۡتَغۡفِرُوۡا لِلۡمُشۡرِکِیۡنَ......'' اور ترمذی نے حسن قرار دے کر علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے طلب مغفرت کرتے سنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اُس شخص سے دریافت کیا'' تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے''۔ اُس شخص نے

جواب دیا ''ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے۔وہ بھی تو مشرک تھا'' ۔علیؓ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ''ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر روکر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے ''مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیْنَ آمَنُوا اَنْ یَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِکِیْنَ'' چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد اُن کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہ کی لاش مثلہ (بینی وگوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلہ کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا'' بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلہ بناؤں گا'' یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریل امین سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے ''وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ......'' تا آخر سورۃ'' اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں ۶۴ انصاری اور ۶ مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے منجملہ اُن کے حمزہ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلہ کر ڈالا تھا۔انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا ''اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر برا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے'' چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے ''وَاِنْ عَاقَبْتُمْ......'' کو نازل فرمایا''۔اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِن آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر عیاں کرتی ہے ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قابل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکیہ ہے اور اُسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔پھر دوبارہ اِن آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوا اور سہ بارہ فتح مکہ کے دن جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا'' اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں ''فَتَلَا'' کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اُس کی جگہ ''فَنَزَلَ'' روایت کر جاتا ہے اور اِن کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا اَمر آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شئے دیگر۔اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباسؓ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ''ایک یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر جارہا تھا پھر وہ آپؐ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ ''ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک انگلی پر' زمین کو دوسری' سمندروں کو تیسری' پہاڑوں کو چوتھی اور تمام مخلوقات کو پانچویں اُنگلی پر رکھ لے؟'' اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا ''وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ......'' اور یہ حدیث صحیح بخاری میں ''فَتَلَا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکیہ ہے اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے انس سے روایت کیا ہے کہ انس نے کہا عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی آمد آمد کی خبر سنی تو وہ آپ کے پاس آیا اور اُس نے کہا ''میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبیؑ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا (۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟ (۲) اہلِ جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا (۳) اور کون سی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟'' رسول اللہ نے فرمایا ''جبریلؑ نے اِن باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے'' عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا ''جبریلؑ نے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ہاں'' عبداللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگا '' یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے'' اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ''مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ......'' ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اُسی وقت اُتری ہو'' پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سببِ نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

اور مذکورہ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ ''اُم المومنین اُم سلمہؓ نے عرض کیا ''یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟'' اُسی وقت خدا نے ''فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّيْ لَا اُضِيْعُ......'' نازل فرمائی'' اور حاکم نے بی بی اُم سلمہؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا'' اُس وقت آیۃ کریمہ ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......'' اور آیہ کریمہ ''اَنِّيْ لَا اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى'' دونوں نازل ہوئیں'' اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے'' تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا ''وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ'' اور نیز نازل فرمایا ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......'' اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ ''لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ'' سنائی تو ابن ام مکتومؓ آپؐ کے پاس حاضر ہوئے اور اُنہوں نے عرض کیا ''یا رسول اللہ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا'' اور وہ اندھے تھے لہٰذا خداوند کریم نے ''غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ'' نازل فرمایا''۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھو کہ یکایک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا ''یا رسول اللہ میرے لئے کیا ہوسکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں''۔ پس اُس وقت ''لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ......'' نازل ہوئی''۔ تیسری مثال اس بارے میں ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپؐ نے صحابہ سے فرمایا ''اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا''۔ اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ''تو اور تیرے ساتھی مجھ کو برا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟'' وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپؐ کے روبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا اُنہوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خطا سے درگزر کی اس موقعہ پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی "يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا......" اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو اِن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرالیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا "يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ......"۔

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابلِ غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرزِ عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے اِن باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اِس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع

قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہؓ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسبابِ نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اِس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو اُنہوں نے کہیں اور پھر اُنہی کے مطابق قرآن کا نزول ہوگیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

ترمذی ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ" بے شک خدا نے عمر کی زبان اور اُن کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمر کہتے ہیں کسی معاملہ آ پڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اُس پر رائے زنی کی ہو اور عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن کا نزول عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا۔ عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے: (۱) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہم مقامِ ابراہیمؑ کو مصلّٰی بناتے تو (اچھا ہوتا) اور اُسی وقت آیۂ کریمہ "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى"

نازل ہوئی (۲) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اِس لئے اگر آپ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا پس آیت ''حجاب'' نازل ہوئی۔ (۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہوگئیں تو میں نے اُن سے کہا ''عَسٰی رَبُّهٗۤ اِنۡ طَلَّقَكُنَّ اَنۡ يُّبۡدِلَهٗۤ اَزۡوَاجًا خَيۡرًا مِّنۡكُنَّ'' ''یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا اُنہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا'' اور اس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بواسطۂ ابن عمر خود عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجاب' قیدیانِ بدر اور مقامِ ابراہیم کے بارے میں اور ابن ابی حاتم نے اُنس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ہے کہ عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے یہ آیت نازل ہوئی ''وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ طِيۡنٍ......'' اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا ''فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخٰلِقِيۡنَ'' پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا۔ ''فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخٰلِقِيۡنَ'' اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطاب کو ملا اور اُس نے کہا ''بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمر نے اُس کو جواب دیا ''مَنۡ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبۡرِيۡلَ وَمِيۡكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلۡكٰفِرِيۡنَ'' یعنی ''جو شخص خدا کا اور اُس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے''۔ عبدالرحمٰن کہتا ہے پس یہ آیت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل انہیں کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

اور سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو بی بی عائشہؓ کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا: ''سُبۡحٰنَكَ هٰذَا بُهۡتَانٌ عَظِيۡمٌ'' پھر اُسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن اخی میمی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے ''سُبۡحٰنَكَ هٰذَا بُهۡتَانٌ عَظِيۡمٌ'' یہ زید بن حارثہ اور ابو ایوب تھے پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ احد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں۔ اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدانِ جنگ کی طرف سے شہر آرہے تھے۔ کسی عورت نے اُن سے دریافت کیا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟'' شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ''وہ زندہ ہیں'' عورت یہ مژدہ سن کر کہنے لگی ''پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے''۔ ''فَلَا اُبَالِیۡ یَتَّخِذُ اللّٰهُ مِنۡ عِبَادِهِ الشُّهَدَاءَ'' پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا۔ ''وَيَتَّخِذَ مِنۡكُمۡ شُهَدَآءَ﴾''۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرحبیل العبدری نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا ''معرکہ اُحد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیرؓ کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے ''وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوۡلٌ ۚ قَدۡ

خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ط اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰى اَعْقَابِكُمْ" یعنی ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ اُن سے بیشتر بھی بہت بہتر سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟'' اس کے بعد اُن کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب اُنہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹالیا اور ہنوز اُن کی زبان پر وہی کلمات "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ......" جاری تھے۔ زاں بعد وہ قتل ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا''۔ محمد بن شرحبیل اِس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ......" اُس وقت اِس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی''۔

تذنیب۔ اسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ اُن کی اضافت بالتصریح ان کی جانب ہوئی ہے اور اُن کا اِن کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ......" اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں "وَمَا اَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ" فرمایا ہے اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِي حَكَمًا......" بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا نَتَنَزَّلُ اِلَّا بِاَمْرِ رَبِّكَ......" جبریلؑ کی زبانی وارد ہے اور قولِ باری تعالیٰ "وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ۝ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ ۝" فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قولِ باری تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۝" بندوں کی زبان پر وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان آیتوں میں "قُوْلُوْا" کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے اُن میں لفظ "قُلْ" کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارھویں نوع

تکرار نزول کے بیان میں

متقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے ''کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاددہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے'' اور اُس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے۔ اور ابن کثیر آیۃ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قولِ باری تعالیٰ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا......" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

زرکشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے۔ کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اُس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اُس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اُس نے آیۃ الروح اور "اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ

اَلنَّهَارِ ......“ کو تمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورت الہود دونوں مکی سورتیں ہیں اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت اُلجھن میں پڑ گئے ہیں مگر در حقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ ”مَا کَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا......“ کی ہے۔ زرکشی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اُتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بجنسہٖ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کر دی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اُس آیت کی یاددہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اِس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ: کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار) نزول سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے ابی بن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا بارِالٰہ میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی امت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ ”قرآن کی قراءت سات حرفوں پر کرو“۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دومرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اگر کوئی اِس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا۔ ہوسکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِكِ اور مَالِكِ اور اَلسِّرَاطَ اور الصِّرَاطَ یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات“۔

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصّہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التنزیل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں (۱) تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے (۲) اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے (۳) نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبریلؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصّہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لائے تھے اور اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ کے پاس آ کر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رُکنِ نماز رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا۔ یا یہ کہ جبریلؑ نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سنائی جو مکہ میں نہیں

سنائی تھی اور آپؐ نے اُس کو نازل کرنا خیال کرلیا'' ۔الخ۔ اس قول کی تردید میں نمبروار جوابات یوں دیئے جائیں گے (۱) تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابلِ تردید ٹھہرتا ہے جن کا اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (۲) جس لزوم کو قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔ اور (۳) یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا۔ اسے بھی ٹھیک نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرارِ نزول کی غرض یاددہانی اور نصیحت ہوتی تھی۔

بارھویں نوع

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہوا ہے

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے۔ کبھی قرآن کا نزول اُس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا مثلاً قول باری تعالیٰ ''قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى'' کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے ''اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا'' اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورہ مکیہ ہے اور مکہ میں عید' زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول ''لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّۢ بِهٰذَا الْبَلَدِ'' ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر ''حِلٌّ'' یعنی بلدحرام میں اباحت قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اُحِلَّتْ لِیْ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ'' میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنادی گئی ہے۔ یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے اسی طرح مکہ ہی میں آیۂ کریمہ ''سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ'' کا نزول ہوا تھا۔ عمر بن الخطاب کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کون سی جمعیت ہے پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے تعاقب میں شمشیرِ علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں: ''سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ'' لہٰذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکۂ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ ''جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُوْمٌ مِّنَ الْاَحْزَابِ'' بھی ہے کہ اُس کی بابت قتادہؒ نے کہا ''جس وقت خدا نے اپنے رسولؐ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اُس وقت آپؐ مکہ میں تھے اور اُس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی''۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ ''قُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ'' کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قول تعالیٰ ''قُلْ جَآءَ الْحَقُّ'' کی تفسیر میں یہ

روایت کی ہے اُنہوں نے کہا یہاں پر الحق: سے ''تلوار'' مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے اُنہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اُس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی سے جو آپؐ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے: ''جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا...... وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ'' اور ابن الحصار کہتا ہے۔ خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایۃً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کر کے اُسے قوت دے گا یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکامِ شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اُس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں ''وَآتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ'' اور سورۃ المزمل کی آیت ''وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ آتُوا الزَّكٰوةَ'' پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت ''وَآخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ'' اور قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا اِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا'' جس کی بابت بی بی عائشہؓ اور ابن عمرؓ اور عکرمہ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے'۔ حالانکہ آیۃ مکیہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آ کر ہوئی۔

اور اُن آیتوں کی مثالیں جن کا نزول اُن کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسبِ ذیل ہیں۔ (۱) آیۃ وضو صحیح بخاری میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے اُنہوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اُس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھا دی اور اُتر پڑے پھر آپؐ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابوبکرؓ نے آ کر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کر کہا ''تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے''۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نمازِ صبح کا وقت آ گیا آپؐ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ......'' تا قولہ تعالیٰ ''......لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْن'' اور یہ آیت بالاجماع مدنیہ ہے حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ''تمام اہلِ مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز فرض ہوئی اُس وقت سے کبھی آپؐ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا''۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے ''لیکن باوجود اِس کے کہ وضو پر پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا' پھر آیتِ وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اُس کا فرض ہونا متلوا بالتنزیل[1] ہو جائے اور ابن عبدالبر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ''احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیۃ کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اُس کا باقی حصہ اُترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے''۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیۃ کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔ (۲) آیۃ جمعہ یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ

---

[1] قرآن کے ذریعے سے پڑھا جانے والا۔

کی اُس حدیث سے ہوئی جاتی ہے جسے اُس نے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے عبدالرحمٰن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اُن کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں اُن کو نمازِ جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ......" بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہوگئی تھی ابن الحصار کہتا ہے "ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم ہو رہا ہو مگر اُس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اُس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا۔

تیرھویں نوع

قرآن کے وہ حصّے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اوّل قسم یعنی قرآن کا ایسا حصّہ جس کا نزول تفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقراء ہے کہ اُس میں سے پہلے پہل صرف "مَا لَمْ یَعْلَمْ" تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال سورت والضحٰی ہے اُس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصّہ آغازِ سورۃ سے فترضی تک ہے جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں "الفاتحہ۔ الاخلاص۔ الکوثر۔ تبت۔ لم یکن۔ النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ اِن کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اُسی اثناء میں سورۃ والمرسلات عرفاً نازل ہوئی اور میں نے فوراً اُس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور اُن کا دہن اُس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ اُنہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔ "فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَہٗ یُؤْمِنُوْنَ" پر یا "وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ" پر۔ دوم سورۃ الصّف ہے جس کی دلیل ابن مسعودؓ ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔ سوم سورۃ الانعام کیونکہ ابوعبید اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیۃ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہمرکابی) میں ستر ہزار فرشتے تھے" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے

تھے'' اور عطاء سے روایت ہے کہ اُس نے کہا ''سورۃ الانعام سب ایکبارگی میں نازل کی گئی اور اُس کے ہمرکاب ستر ہزار فرشتے تھے''۔ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاوے میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورۃ الانعام کے کُل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے اُبی بن کعبؓ کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اُس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اُس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے اس کے علاوہ ایک روایت حدیثِ اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورۃ الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اُس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور اُن کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں''۔ واللہ اعلم۔

چودھویں نوع

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا' یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

ابن حبیب اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحۃ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسّی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورۃ یونس اس کی مشایعت تیس ہزار فرشتوں نے کی اور ''وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا'' کہ اس سورۃ کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے اور ان سورتوں اور آیۃ الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبریلؑ امین کی معرفت نازل کیا گیا''۔ میں کہتا ہوں سورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سورۃ انعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اُس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور اُن کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی'' اور حاکم اور بیہقی نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت سورۃ الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبْحَانَ اللّٰہِ الْعَظِیْمِ پڑھ کر فرمایا ''اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ اُنہوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے''۔ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں''۔ اب رہیں فاتحہ' یاسین اور ''وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا......'' کی سورتیں تو اِن کی نسبت مجھ کو کسی حدیث

یا اثر (قولِ سلف) کا پتہ نہیں ملتا ہے البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلْبَقَرۃُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذُرْوَتُہ' نَزَلَ مَعَ کُلِ آیۃٍ مِنھَا ثَمَانُوْنَ مَلَکًا وَاسْتَخْرَجَتْ" اَللّٰہُ لاَ اِلٰہَ اِلاَّ ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوُصَلَتْ بِھَا" یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا اور بلندترین رکن ہے اور اُس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسّی فرشتے نازل ہوئے اور آیۃ "اَللّٰہُ لاَ اِلٰہَ اِلاَّ ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" عرش کے نیچے سے نکال کر اُس میں ملائی گئی ہے' اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ "جبریل سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں''۔

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں۔ سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفضائل میں لکھتا ہے: "مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے اور اُس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا "ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین وآسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اُس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے''۔

تنبیہ: دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اُترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریلؑ کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟ (۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے راویت کی ہے کہ "جبریلؑ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے"۔ (۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاملِ وحی فرشتے بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا تا کہ وہ حاملِ وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جا پہنچے"۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورۂ فوق بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے[1]۔

فائدہ: ابن الفریس کہتا ہے "مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطۂ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اُس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطۂ قاسم ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے کہ "چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی۔ (۱) "آلٓمٓo ذٰلِکَ الْکِتَابُ﴾ (۲) آیۃ

---

[1] بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبریلؑ کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ مدامی تھے اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیۃ کے ہمراہ بھیجے گئے اُن کو مشایعت کرنے والا کہا جا سکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن النقیب وغیرہ نے۔ شیع حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری

الْکُرْسِیّ (۳) سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ کا خاتمہ اور (۴) سورۃ الکوثر۔ میں کہتا ہوں سورۃ فاتحہ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) ''بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوندِ عالم نے ارشاد کیا'' میں نے تجھ کو فاتحہ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے'' اور حاکم نے معقل بن یسارؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مجھے فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں'' اور ابن راہویہ نے اپنے مسند میں علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحۃ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے کہا'' مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سورۃ زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے'' اور آخر سورۃ البقرۃ کے بارے میں دارمی نے اپنے مسند میں ایفع الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا'' کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟ تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' سورۃ البقرہ کے آخری حصّہ کی آیت کیونکہ وہ زیرِ عرش الٰہی کے خزانۂ رحمت کا تحفہ ہے'' اور احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگارِ عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں زیرِ عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں اور اسی راوی نے حذیفہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانہ سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں اور ابی ذرؓ کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں'' اور اس حدیث کے بکثرت طریقے عمرؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی باقی آئے ہیں۔ باقی رہی آیت الکرسی اُس کا ذکر معقل بن یسارؓ کی پچھلی حدیث میں آ چکا ہے اور اُس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا وہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیت الکرسی کو پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمٰن کا تحفہ ہے'' اور ابو عبید نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا'' آیۃ الکرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی'' مگر سورۃ الکوثر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر وقوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اُس حدیث کو ابو الشیخ' ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبدالملک الدقیقی سے بواسطۂ یزید بن ہارون اُنہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہؓ سے روایت کیا ہے۔

پندرھویں نوع

قرآن کے وہ حصّے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا

ہے اور وہ حصہ جن کا نزول محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحۃ الکتاب' آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اُس نے کہا ''آپؐ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپؐ کو دیئے گئے ہیں اور آپؐ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں' اور طبرانی نے عقبۃ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ ''لوگوں نے سورۃ البقرۃ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردد کیا ہے یعنی ''آمَنَ الرَّسُوْلُ'' سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بے شک اللہ نے اِن کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ بنایا ہے''۔

اور ابو عبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیۃ ایسی ملی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی۔ کعبؓ کہتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیتیں عطا ہوئیں ''لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ......'' سورۃ البقرۃ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیۃ الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی۔ ''اَللّٰهُمَّ لَا تُوْلِجِ الشَّيْطَانَ فِيْ قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ مِنْ اَجْلِ اَنَّ لَكَ الْمَلَكُوْتُ وَالْاَبَدُ وَالسُّلْطَانُ وَالْمُلْكُ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمَاءُ الدَّهْرُ الدَّاهِرُ اَبَدًا اَبَدًا آمِيْنَ o آمِيْنَ'' اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سَبْعَ الطِّوَالِ'' یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو اُن میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں''۔ پھر طبرانی بھی ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری اُمت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی اُمت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت ''اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ'' کہنا ہے''۔

اور شق اوّل یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اورانبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت سورۃ ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى'' نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''كُلُّهَا فِيْ صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى'' یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب ''وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى'' کا نزول ہوا اور سلسلۂ نزول ''وَاِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى'' تک پہنچ گیا تو آپؐ نے فرمایا وَنّٰی......اَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى...... : تا قولہ تعالیٰ......هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى'' اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ''مجھ سے خالد بن عبداللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی ہے'' اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے'' اور السدی سے مروی ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی اُسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی'' اور فریابی کہتا ہے ''خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اُس کے باپ نے عکرمہ سے سنا تھا وہ کہتے تھے کہ ''اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ

اَلْاُوْلٰی" سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں۔ (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں "سَیَذَّکَّرُ مَنْ یَّخْشٰی......" سے "وَالْاٰخِـرَۃُ خَیْرٌ وَّاَبْقٰی......" تک۔ مترجم) اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خدا نے ابراہیم پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں "اَلتَّـائِبُـوْنَ الْعَـابِـدُوْنَ......" سے "وَبَشِّـرِ الْمُـؤْمِنِیْنَ" تک "قَـدْ اَفْـلَـحَ الْـمُـؤْمِـنُـوْنَ" سے قولہ تعالیٰ "فِیْهَـا خَـالِدُوْنَ" تک "اِنَّ الْـمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" اور سورۃ سأل کی آیتیں "اَلَّذِیْنَ هُمْ عَلٰی صَلَاتِهِمْ دَائِمُوْنَ......" تا قولہ تعالیٰ "قَائِمُوْنَ" غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیم اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے" اور بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک وہ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّا اَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّراً وَّنَذِیْراً وَّحِرْزًا لِلْاُمِّیِّیْنَ......: تا آخر حدیث"۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "توراۃ "اَلْـحَـمْـدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُوْنَ" کے ساتھ آغاز اور "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا......" تا قولہ تعالیٰ "وَکَبِّـرْهُ تَکْبِیْرًا" پر ختم ہوئی ہے" اور پھر اُنہی سے روایت کی گئی ہے کہ "توراۃ کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ" ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ "فَاعْبُدْهُ وَتَوَکَّلْ عَلَیْهِ وَمَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ" پر ہوا ہے" اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعبؓ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ "توراۃ میں سورۃ الانعام کی دس آیتیں "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ......" تا آخر سورۃ" نازل کی گئی ہیں اور ابوعبید نے بھی کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ......" بعض علماء کہتے ہیں کہ کعبؓ کی اس کے کہنے سے یہ مراد ہے کہ اِن آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو اُن دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے کہ سب سے اوّل توحید باری تعالیٰ، شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دغا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یومِ سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دارقطنی نے بریدہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ وہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "وہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے "یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ الْمَلِکِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ" سورۃ الجمعۃ کی پہلی آیت"۔

فائدہ: اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یوسف کو جو بُرہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں "(۱) وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحَافِظِیْنَ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ یَعْلَمُوْنَ

مَا تَفْعَلُوْنَ ○ (۲) وَمَا تَكُوْنُ مِنْ شَانٍ وَمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ......" اور (۳) قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰی كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ" اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیۃ "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا......" کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم ہی نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول "لَوْ لَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ" کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اُس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے اُن کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت اُن کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی''۔

سولھویں نوع

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: قال اللہ تعالیٰ "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ" اور فرمایا "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" کلامِ مجید کے لوحِ محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اُس کے بعد بیس یا تئیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامِ مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر آپ صرف دس سال دوسرے قول سے تیرہ سال، اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔ حاکم، بیہقی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن شبِ قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقعِ نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الٰہی میں تھا اسی کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوح محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے بروایت عکرمہ از ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اُس کے بعد وہ بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا''۔ بعدازاں ابن عباسؓ نے یہ آیۃ کریمہ پڑھی "وَلَا یَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِیْرًا وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَی النَّاسِ عَلٰی مُكْثٍ وَّنَزَّلْنَاهُ تَنْزِیْلًا" اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ'' پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا'' اور حاکم اور ابن ابی شیبۃ نے حسان بن حریث کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر، ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن ذکر سے جدا کر

کے آسمانِ دنیا کے بیت العزہ میں لا رکھا گیا اور پھر جبریلؑ اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے'' اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا ''قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمانِ دنیا پر یکبارگی اُتارا گیا اور پھر اُس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا''۔ اس حدیث کے اسناد قابلِ گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسری وجہ پر اُنہی سے روایت کی ہے کہ ''قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریلؑ نے اُسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا اور جبریلؑ ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ''قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریلؑ نے اُسے بیت العزۃ میں رکھ دیا اور اِس کے بعد[1] اُس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے'' اور ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں السدی کے طریق سے بواسطۂ محمد از ابن ابی المجاہد از مقسم' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیۃ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا'' باری تعالیٰ کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ" اور "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِىْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہوسکا) قرآن کا نزول شوال' ذیقعدہ' ذی حجہ' محرم' صفرؔ اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟'' ابن عباسؓ نے اِس کا جواب دیتے ہوئے کہا ''بے شک قرآن ماہِ رمضان اور شب قدر میں سب ایکبار ہی نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اُترتا رہا'' ابو شامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباس کے قول رِسلاً: سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور ''مواقع النجوم'' کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب یکجا اتر آیا اور پھر اُس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بتفریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اترتا رہا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمانِ دنیا پر بیس اور تئیس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح پر ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمانِ دنیا پر اُتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بتفریق تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے ''احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اُتنا حصّہ لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کیے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا''۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے ''یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوح محفوظ سے یکبارگی ہی آسمانِ دُنیا پر بیت العزۃ میں اتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماوردی بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی ہے اور ابن شہاب کا قول ہے کہ ''قرآن کا سب سے آخری حصّہ جس کا زمانہ عرشِ اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیۃ دین ہے'' یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

---

[1] ثم جعل منزلا تنزیلا

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اُتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا۔ شعبی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابلِ اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ''ماوری نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ ''قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہوا مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریلؑ کے حوالہ کیا اور جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ مگر یہ قول بھی عجیب وغریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابلِ اعتماد ہے کہ جبریلؑ ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ میں بتفریق لاتے رہتے تھے اور ابوشامۃ کہتا ہے'' اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے''۔ میں کہتا ہوں ماوردی بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا'' قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوحِ محفوظ سے کرام الکاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمانِ دنیا پر اتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اُسے بیس راتوں میں بتفریق جبریلؑ کے حوالہ کیا اور جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا''۔

تنبیہین: (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمتِ خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اُسی طرح ایک ساتھ زمین پر اُتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دو مرتبے عطا کئے اوّل ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق نازل فرمانے کا۔ تا کہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت وعظمت دوبالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے''۔ اس بات کو ابوشامۃ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ''پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمتِ باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو با آسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں رکھ دیا گیا تا کہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریلؑ پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے اُن کی اُمت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں'' اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال

القراء میں لکھا ہے کہ ''قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمانِ دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا اور اُنہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایت نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ اُن پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے نیز جبریلؑ کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرام الکاتبین) کاتبوں کو سنا کر اُنہیں اُس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰؑ کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب اُن پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تاکہ وہ اسے حفظ کر سکیں'' ابوشامۃ کا قول ہے ''اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" منجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اُسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں۔ ''ہم نے اُس کے لیلۃ القدر میں نازل کیے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے'' اور دوسری شکل یہ ہے کہ ''یہاں پر لفظ تو صیغۂ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ''ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے''۔

(۲) ابوشامۃ کا ہی قول ہے کہ ''بظاہر آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہورِ نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو'' میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباسؓ سے روایت کیے گئے اُن کی عبارت صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ''احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلۃ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''توراۃ کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد۔ انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا'' اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ''اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا''۔ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" دونوں کے ساتھ مطابق اُترتی ہے۔ کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اُسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمانِ دنیا پر اتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول زمین پر ہوا ہو''۔ میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزولِ قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور اُنہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیثِ سابق پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ نے کہا ''تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی

گئی ہیں''۔

(۳) ابوشامہ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے بتفریق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگارِ عالم نے دے دیا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے: "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ لَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً" اُن کی مراد ہے کہ جس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول كَذٰلِكَ سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح بتفریق اس لئے نازل کیا "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" یعنی تا کہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ خدا زدرجہ کی عنایت رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہِ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابلِ بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریلؑ سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ: "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" کے معنی یہ ہیں کہ ''تا کہ تم اُسے حفظ کر سکو'' کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمّی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تا کہ آپ کو اُس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفۂ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے اور ابن فورک کہتا ہے ''بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰؑ پر اور قرآن کو خدا نے بتفریق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمّی نبی پر اُتارا جاتا تھا'' اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے ''قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندگی عیاں کرتا ہے اور یہ بات پہلے ابن عباسؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اور اُسے (قرآن کو) جبریلؑ نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا'' ابن عباس نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد "لَا يَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ" کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے بتفریق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب: جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہو آئے۔ اُنہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے

اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔ اوّل وہی پہلی آیت "وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ الْقُرْآن......" اِس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اُسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟'' اُس وقت یہ آیت اُتری'' اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں ''مشرک لوگوں نے کہا'' کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہؓ اور السدی سے بھی روایت کیے ہیں۔

لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ ''قرآن میں تو اِس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے'' تو میں اُس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے بتفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اِس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ''خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اُس کا یہی طریقہ رہا ہے''۔ کیونکہ اس طرح پر پروردگار عالم نے اُن کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے:

"قَالَ هٰذَا الرَّسُوْلِ یَاکُلُ الطَّعَامَ وَیَمْشِیْ فِی الْاَسْوَاقِ" اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے: "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَکَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّآ اِنَّهُمْ لَیَاکُلُوْنَ الطَّعَامَ وَیَمْشُوْنَ فِی الْاَسْوَاقِ" اور کفار نے کہا "اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" تو خدا نے اُنہیں یوں جواب دیا "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَکَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْٓ اِلَیْهِمْ" یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہوسکتا ہے اِس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِکَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّذُرِّیَّةً......" وغیرہ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰؑ کے تجلی الٰہی کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے: "فَخُذْ مَآ اٰتَیْتُکَ وَکَتَبْنَا لَهٗ فِی الْاَلْوَاحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِیْلًا لِّکُلِّ شَیْءٍ ۚ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ......وَاَلْقَی الْاَلْوَاحَ...... وَلَمَّا سَکَتَ عَنْ مُّوْسَی الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ وَفِیْ نُسْخَتِهَا هُدًی وَّرَحْمَةٌ...... وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ کَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ وَّظَنُّوْٓا اَنَّهٗ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوْا مَآ اٰتَیْنٰکُمْ بِقُوَّةٍ......"

دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''موسیٰؑ کو توراۃ سات زبرجد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اُس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہے یہ حالت دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ اُنہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہوگئیں۔ لہٰذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطۂ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''جو تختیاں موسیٰؑ پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا'' اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے حدیث نتوق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ ''موسیٰؑ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھا لیا اور اپنی قوم کو

خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الٰہی گراں گزرے اور اُنہوں نے اُن کے ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اُکھیڑ کر سائبان کی طرح اُن کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آ گیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ اُن پر گر ہی پڑے گا تو اُنہوں نے مجبوراً احکام الٰہی کو ماننے کا اقرار کیا'' اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ''بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ اُن پر گراں گزری اور اُنہوں نے اُس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے اُن پر پہاڑ کو جھکا کر اُنہیں اُس کے سایہ میں کر دیا پھر اُنہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا'' غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور اِن کے آخر اثر سے قرآن بتفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونے کے اُس کا بتدریج اُترنا مؤمنین کو اُسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اُس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اُکتا جاتے اور اُسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اِس بات کی توضیح اُس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے'' کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اِسے کبھی نہیں چھوڑنے کے یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اُسے کبھی نہ مانیں گے اس لئے کہ اُن کے دلوں پر اُس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ۔ دس۔ یا اِس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور "غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" باوجود جزآیۃ ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اِسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً....." آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اِس بات کو اسبابِ نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عکرمۃ سے قول تعالیٰ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے در پے تین۔ چار اور پانچ۔ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے" اور نکزاوی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ "قرآن متفرق طور پر ایک۔ دو۔ تین۔ چار اور اِس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے" اور ابن عساکر نے ابی نضرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابوسعید خدریؓ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اُتارا ہے" اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبریلؑ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے" اور ایک ضعیف طریقہ پر علیؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستثنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا" اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اُتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اِسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا "مجھ سے ابوالعالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے"۔

مسئلہ دوم اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے "اہلِ سنت والجماعت کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے۔ مگر اُنہوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض اُن میں سے اِس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہارِ قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبریلؑ آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اُس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبریلؑ مکان میں اُترتے تھے"۔

تنزیل کے دو طریقے ہیں اوّل یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورتِ بشری سے صورتِ ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبریلؑ

سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس سے اخذ کریں۔ لیکن اِن دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے''۔

طیبی کہتا ہے''شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اُس کو روحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا۔ یا۔ لوحِ محفوظ میں سے اُسے یاد کر آتا۔ پھر رسول علیہ السلام پر اُس کو نازل کرتا اور آپ کو اس کی تعلیم دیتا تھا''۔ اور قطب رازی کشاف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ''انزال (نازل کرنا) لغت میں ایواء (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ اِنْـزَال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہٰذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنی ہیں جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہو گی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے اُنہیں لوحِ محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوحِ محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنیٰ اِس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورۂ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اُس کا لوحِ محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمانِ دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اُس کو خداوند جل وعلا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوحِ محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اُس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور اُنہیں بتاتا ہے''۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں (۱) کلام اللہ لفظ اور معنیٰ دونوں ہے اور جبریلؑ نے قرآن کو لوحِ محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا ہے کسی عالم کا بیان ہے کہ لوحِ محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا (۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد اُنہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اِس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ''نَـزَلَ بِـهِ الـرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَـلْبِـكَ'' کے ظاہری معنیٰ سے تمسک کیا ہے۔ (۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر معنوں کا القا کیا اور آپؐ نے اِن الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اُس کی تعبیر فرمائی اور یہ کہ اہلِ اسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے پھر جبریل بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول''اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ'' کے معنوں میں بیان کیا ہے''خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اِس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اُس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلام الٰہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے''۔ ابوشامة کا بیان ہے کہ''قرآن یا اُس کے کسی حصّہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنیٰ عام ہیں اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اُس کے صفتِ قائم بذاتِ باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں اُن کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی

سخت حاجت ہے''۔ میں کہتا ہوں اِس بات کی تائید کہ جبریلؑ نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلامِ مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوفِ الٰہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہلِ آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سر اٹھاتا ہے وہ جبریلؑ ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا وعلا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریلؑ اسے لے کر فرشتوں تک لے جاتا ہے چنانچہ جس وقت اُس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریلؑ سے دریافت کرتے ہیں ''ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریلؑ اُن سے کہتا ہے ''اَلْحَقُّ'' (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریلؑ اُس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اُسے حکم ملا ہے'' اور ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے اُس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ''جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہلِ آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ اَمر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے'' اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن سہل نیشا پوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ''علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے'' قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوحِ محفوظ سے ایک گھر میں اُتر آیا جس کو بیت العزۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریلؑ نے اُس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہلِ آسمان کو غش آ گیا۔ پھر جبریلؑ اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو اُنہوں نے (آپس میں) کہا ''تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟'' اُن سبھوں نے کہا ''حق'' یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالیٰ ''حَتّٰۤى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ'' کے ہیں۔ پھر جبریلؑ قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اُس کو لکھنے والے محرروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ ''بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ'' کے ہیں'' اور جوینی کا قول ہے۔ کلامِ اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبریلؑ سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ''خدا کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریلؑ نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اِس کے بعد اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ اُن سے کہہ دیا لیکن جبریلؑ کی عبارت بجنسہٖ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے'' بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہیے''۔ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبریلؑ سے فرمایا تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبریل خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سنا آؤ تو اب وہ قاصد اُس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں قرآن اسی اُوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا

ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبریلؑ سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بامعنی درست ہوئی کیونکہ جبریلؑ نے اُسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قراءت بامعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے کہ جبریلؑ نے اُسے بجنسہٖ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اُس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے لفظ کے ساتھ تعبد اور اُسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اُس جگہ ویسے ہی اور اُسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرے لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بجنسہٖ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے اور دوسری قسم کی روایت بالمعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظہٖ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملۃً کلام الٰہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اُس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ فتامل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اُس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ''وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اُس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اُسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اُسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اُس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے۔ نہ اُسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اُس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے۔ مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اُس کو بیان کرتا اور اُن پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اُسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے اُن تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے''۔

فصل

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اُس کو گھنٹہ کے جھناٹے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' میں نے نبیؐ سے دریافت کیا کہ آیا آپؐ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟ سرورِ عالمؐ نے فرمایا'' میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اُس وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے''۔ خطابی نے کہا ہے'' اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اُسے سمجھا کرتے تھے'' اور کہا گیا ہے کہ وہ جھناٹے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اُس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر اُن کے دل میں بجز سماعت کلام الٰہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔

دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلامِ الٰہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ خود آپؐ نے فرمایا ''اِنَّ روح القدس نَفَثَ فِی رُوعِی'' یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک ماردی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اُسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اُس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب کیونکہ اُنہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبریل آتے اور رسولِ پاک کے دل میں وحی الٰہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

تیسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپؐ کو کلام الٰہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیثِ نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے پھر میں اُس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں''۔ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا'' اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے''۔

چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حاملِ وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپؐ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوثر کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں اُن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگارِ عالم اپنے رسول سے حالتِ بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شب معراج کو واقع ہوا یا حالتِ خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اُس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں..... '' آخر حدیث تک''۔ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ والضحیٰ اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے

روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا ''بارِ الٰہا تو نے ابراہیمؑ کو اپنا خلیل بنایا اور موسیٰ سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا ''اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنا دیا۔ میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اُتار دیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا''۔

فائدہ امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''نبیؐ پر نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی پس آپؐ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرافیل آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریلؑ کو آپؐ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا''۔ ابن عساکر کہتا ہے کہ ''پہلے اسرافیل کو رسول اللہؐ کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس ''صور'' کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر ودیعت رکھی گئی ہے اور رسول اللہؐ کی نبوت بھی قربِ قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلۂ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کا مؤکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''اُم الکتاب (لوحِ محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روزِ قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کیے گئے۔ جبریلؑ کتب آسمانی۔ انبیاء پر وحی نازل کرنے۔ لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو اُن کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیلؑ کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبضِ ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوحِ محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی وبیشی تو نہیں ہوئی ہے پس اُنہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی'' اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''سب سے پہلے جبریلؑ کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُسکے امین تھے''۔

فائدہ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ((اُنْزِلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيمِ كهيته عُذْراً نُزْرًا. وَالصَّدَفَيْنِ. وَالاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ. واشباه هٰذَا)): یعنی قرآن پُر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اِس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف ((اُنْزِلَ الْقُرْآن بِالتَّفْخِيمِ)) کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصّہ حدیث کا عمار بن عبدالملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے''۔

فائدہ سوم: ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پھر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا''۔

فائدہ چہارم اور ابن سعد نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ((كَانَ رَسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نَزَلَ عَليه الوحى يُغَطُّ فِيْ رَاسِهِ وَيَتَرَبَّدَ وجهه اى يتغيَّر لونهٗ بالجريدة وَيَجِدُ بردًا فى ثناياه. و يعرق

حَتّٰی ینحدر منه مثل الجمان)): یعنی جس وقت رسول اللہ پر وحی اُترتی تھی تو آپ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی۔ دانت کٹکٹانے لگتے اور اس قدر پسینہ آ جاتا کہ اُسکے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے''۔

مسئلہ سوم: اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا میں کہتا ہوں حدیث: ((نزل القرآنُ علٰی سبعة اَحْرُف)): صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں:

ابی بن کعب۔ انسؓ۔ حذیفة بن الیمانؓ۔ زید بن ارقمؓ۔ سمرة بن جندبؓ۔ سلمان بن مرورؓ۔ ابن عباسؓ۔ ابن مسعودؓ۔ عبدالرحمن بن عوفؓ۔ عثمان بن عفانؓ۔ عمر بن الخطابؓ۔ عمرو بن ابی سلمہؓ۔ عمرو بن العاصؓ۔ معاذ بن جبلؓ۔ ہشام بن حکیمؓ۔ ابی بکرةؓ۔ ابی جہمؓ۔ ابی سعید خدریؓ۔ ابی طلحہ انصاریؓ۔ ابی ہریرہؓ۔ اور ابی ایوبؓ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابو عبید نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے اور ابو یعلی نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے منبر پر استادہ ہو کر کہا'' میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ'' قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں'' خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمانؓ استادہ ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر عثمانؓ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں''۔ ابو یعلی کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں''۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ منجملہ اُن کے چند اقوال یہ ہیں (۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق۔ حروف تہجی۔ کلمہ۔ معنی اور پہلو بھی ہیں۔ یہ قول ابن سعدان نحوی کا ہے۔ (۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مانی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سینکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے محض عدد معین مراد نہیں ہوتا۔ عیاض بن غنم اشعریؓ اور اُن کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر ابن عباسؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کر دیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جبریل نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اس طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رُک گیا'' اور مسلم کے نزدیک ابی بن کعب کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پس میں نے اس سے عرض کیا کہ میری اُمت پر آسانی کر پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اُسے سات حرفوں میں پڑھو'' اور ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریل میرے داہنی اور میکائیل میرے بائیں جانب بیٹھ گئے پھر جبریل نے کہا'' ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیل بولا کہ اُسے اور بھی بڑھاؤ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا'' اور ابی بکرةؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ جبریل نے کہا'' اس کو پڑھو'' تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی''۔ اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اُس کا انحصار مراد

لیا گیا ہے۔ (۳) اس سے سات قراءتیں مراد ہیں اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہیں مثلاً "عَبَدَ الطَّاغُوتَ" اور "لاتَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو تین۔ یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے۔ مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آ پڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قراءت سات سے زائدہ وجوہ پر ہوتی ہے۔ (۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے۔ (۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قراءت میں کچھ تغائر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیبہ نے بیان کیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتا ہے اور اس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ" کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ۔ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعِّدْ اور بَاعِدْ۔ صیغۂ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں۔ تیسرا وہ کلمہ جو لفظا بدل جائے مثلاً "نُنْشِزُهَا" چوتھا وہ جو کسی قریب المخرج حرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے "طَلْحٍ مَنْضُودٍ" اور "طَلْعٍ" پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو مثلاً "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو مثلاً "وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى" اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو جیسے "كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" اور "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ" اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے، کہ جس وقت کتابت کلام الٰہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہلِ عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم الخط سے واقف تھے بلکہ انہیں صرف حروف اور اُن کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔ مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہو گیا ہو اور جزین نیست کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے۔ لہٰذا یہ استقراء تام نہیں ہو سکتا اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ" کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اول اسموں کا مفرد۔ تثنیہ۔ جمع۔ مذکر اور مؤنث ہونے میں مختلف ہونا۔ دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی۔ مضارع اور امر ہونے کی جہت سے سوم اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع۔ منصوب اور مکسور ہونے میں اختلاف پایا جانا۔ چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال۔ اور ہفتم لغات کا اختلاف مثلاً فتح۔ امالہ۔ ترقیق تفخیم۔ ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ" اس سے ادغام۔ اظہار۔ تفخیم۔ ترقیق۔ امالہ۔ اشباع۔ مد۔ قصر۔ تشدید۔ تخفیف۔ تلیین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرزِ ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہئے۔ پھر ابنِ جزری کہتا ہے" میں نے صحیح۔ شاذ۔ ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ اُن سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح لفظ "اَلْبُخْلُ" چاروں وجوہ ضمہ۔ فتحہ۔ کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ "يَحْسِبُ" فتحہ اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے مثلاً "فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ

کَلِمَاتٍ کو "فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِن رَّبِّہٖ کَلِمَاتٌ" بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں۔ یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح "تَبلُوْ" اور "تَتلُوْ" یا اس کے برعکس یعنی معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے جیسے "اَلصِّرَاطُ" اور "اَلسِّرَاطُ" یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے جیسے "فَامْضُوْا" اور "فَاسْعَوْا" یا تقدیم وتاخیر میں اختلاف ہوگا مثلاً "فَیَقْتُلُوْنَ" اور "یُقْتَلُوْنَ" اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا مثلاً "اَوْصیٰ" اور "وَصّٰی" غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔ ابن جزری کہتا ہے "لیکن اظہار۔ ادغام۔ ردم۔ اشام۔ تخفیف۔ تسہیل۔ نقل اور ابدال وغیرہ کے اختلافات اُن اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں کیونکہ یہ سب صنعتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اُس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بناتیں" اور ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تقدیم وتاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت "وَکَذٰلِکَ یَطْبَعُ اللّٰہُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ جَبَّارٍ" ہے مگر ابن مسعودؓ نے اس کو یوں پڑھا ہے "عَلٰی قَلْبِ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ" نواں قول یہ ہے کہ اِس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے مثلاً "اَقْبِلْ. تَعَالَ. هَلُمَّ. عَجِّلْ اور اُسْرِعْ اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ "جبریلؑ نے کہا "یا محمد آپؐ قرآن کو ایک حرف پر پڑھئے۔ میکائیل نے کہا کہ آپؐ جبریل سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمایئے۔ یہاں تک کہ جبریل سات حروف تک پہنچ گئے" راوی نے کہا "ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول تَعَالَ. اَقْبِلْ. هَلُمَّ. اِذْهَبْ. اَسْرِعْ : اور عَجِّلْ یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے میں نے کہا "سَمِیْعًا. عَلِیْمًا. عَزِیْزًا اور حَکِیْمًا: جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے" اور احمد کی روایت ابی ہریرہؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ "قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا "عَلِیْمًا. حَکِیْمًا. غَفُوْرًا. رَحِیْمًا" اور احمد ہی عمرؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن سب کا سب اُس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنادے"۔ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) اِن سب روایتوں کے اسناد عمدہ درجہ کے ہیں۔ ابن عبدالبر کہتا ہے "اس حدیث کے بیان سے اُن حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اُن کا مسموع مختلف ہے اور اُن میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اُس کی نفی کردے یا اُس کے مضاد (برعکس) پڑے جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔ پھر اُس نے اُبی بن کعبؓ سے اسناد کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "کُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِیْهِ۔ مَرُّوْا فِیْهِ۔ سَعَوْا فِیْهِ" اور ابن مسعودؓ پڑھتے تھے "لِلَّذِیْنَ

آمَنُوا انْظُرُوْنَا۔ اَمْهِلُوْنَا۔ اَخِّرُوْنَا" طحاوی کا قول ہے "یہ بات اُس وقت آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظِ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبدالبر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے اور ابی عبید کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبداللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی شخص کو آیۃ کریمہ "اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِيْمِ" پڑھائی تو اُس شخص نے کہا "طَعَامُ الْيَتِيْمِ" ابن مسعودؓ نے دوبارہ اُس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اُس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ "اَلْيَتِيْم" ہی کہتا رہا آخر میں ابن مسعودؓ نے اُس سے کہا "کیا تو یہ کہہ سکتا ہے "طَعَامُ الْفَاجِرِ" اُس آدمی نے کہا "ہاں" ابن مسعودؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ"۔ دسواں قول ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابو عبید۔ ثعلب۔ زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اِسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختارِ قول قرار دیا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد اتنا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔ مگر بیہقی کے اِس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور اُن کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے، جن میں سے پانچ العجز یعنی قبیلۂ ہوازن کی زبانیں ہیں اور العجز سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویۃ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو "عُلْيَا هَوَازِنْ" بھی کہا جاتا ہے"۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ھوزن اور سفلٰی تمیم یعنی بنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہیں" اور ابو عبید نے دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کعبین کی زبان پر اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں"۔ لوگوں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابو حاتم سجستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول۔ قریش۔ ھذیل۔ تمیم۔ ازد۔ ربیعہ۔ ھوزان اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلۂ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابو حاتم کا قول باری تعالٰی کے ارشاد "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابو علی الاھوازی نے بھی معتمد قرار دیا ہے۔ ابو عبید کہتا ہے کہ کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتواں زبانیں اُس میں بتفریق آئی ہیں کوئی لفظ قریش کی زبان کا کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ھوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اُس میں بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اِس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الٰہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاص کر "مضر" کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے" اور بعض علماء نے حسب بیان عبدالبر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ھذیل۔ کنانہ۔ قیس۔ ضبۃ۔ تیم الرباب۔ اسد بن

خزیمۃ اور قریش ہیں۔ پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابو شامۃ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کا نزول پہلے قریش اور اُن کے اُن پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اس کا اپنی اُن زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور اُن زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی کیونکہ اُن کو خودداری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی'' اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''مذکورہ بالا فتوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی''۔ بعض علماء نے اس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ ''اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریلؑ ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے'' اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریلؑ ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ''عمر بن الخطابؓ اور ہشام بن حکیمؓ دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر اُن دونوں کی قراءت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمرؓ۔ ہشامؓ کی لغت کو بُرا بتا سکیں یا اُسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہٰذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے۔ گیارہواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ رسولؐ نے فرمایا ''پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں۔ مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں...... تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ''سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے۔ کیونکہ اُن حدیثوں کا طرزِ کلام اُن کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ اُن کی مراد ایک کلمہ کا دو۔ تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو''۔ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ''سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے یا حرام ہے یا تمام تر امثال ہی ہے''۔ اور ابن عطیہ کہتا ہے امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی

بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی۔ اس لئے یہ قول ضعیف ہے'' اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور اُن میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیت مثلاً کا آیت احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے اور ابوعلی الاھوازی' ابوالعلاء اور ھمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ''زاجرٌ و امرٌ۔ الخ'' ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ھُوَ زاجِرٌ یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے آپ نے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور قائل کو وہم پیدا ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں ''زَاجِرًا وَ اٰمِرًا'' نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے'' ابوشامۃ کہتا ہے ''احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہو نہ کہ اُس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اُس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے''۔ پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق۔ مقید۔ عام۔ خاص۔ نص۔ موول۔ ناسخ۔ منسوخ۔ مجمل۔ مفسر اور استثناء اور اُس کے اقسام مراد ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول شیدلہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارھواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ تقدم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں یہ قول بھی شیدلہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرھواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر۔ تانیث۔ شرط۔ جزا۔ تصریف۔ اعراب۔ قسمیں اور اُن کے جواب جمع۔ افراد۔ تصغیر۔ تعظیم اور اختلاف اُدوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔ پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسبِ ذیل اقسام مراد ہیں۔ زہد۔ قناعت یقین کے ساتھ جزم۔ خدمت حیاء کے ساتھ۔ کرم۔ فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔ مجاہدہ۔ مراقبہ خوف و رجاء کے ساتھ۔ تضرع۔ استغفار رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرھواں قول ہے۔ سولھواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشا اور ایجاد۔ علم توحید و تنزیہ علم صفات ذات۔ علم صفاتِ فعل۔ علم صفات عفو و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم النبوات''۔

ابن حجر کا قول ہے ''قرطبی نے ابن حبان کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ ''اَحْرُف السبعة'' کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے اُن اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اُسکے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا''۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اُس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطہ شرف المزنی المرسی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ ''اہل علم نے ''سات حرف'' کے معنوں میں پینتیس مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔

(۲) یہ سات قسمیں حلال۔ حرام۔ امر۔ نہی۔ زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی اور امثال ہیں۔

(۳) یہ سات قسمیں وعد۔ وعید۔ حلال۔ حرام۔ مواعظ۔ امثال اور احتجاج ہیں۔

(۴) امر۔ نہی۔ بشارۃ۔ نذارۃ۔ اخبار اور امثال

(۵) محکم متشابہ۔ ناسخ۔ منسوخ۔ خصوص۔ عموم اور قصص۔

(۶) امر۔ زجر۔ ترغیب۔ ترہیب۔ جدل۔ قصص اور مثل۔

(۷) امر۔ نہی۔ وجد۔ علم۔ سرّ۔ ظہر اور بطن

(۸) ناسخ۔ منسوخ۔ وعد۔ وعید۔ رغم۔ تادیب اور انذار۔

(۹) حلال۔ حرام۔ افتتاح۔ اخبار۔ فضائل اور عقوبات۔

(۱۰) اوامر۔ زواجر۔ امثال۔ انباء۔ عتب۔ وعظ۔ اور قصص۔

(۱۱) حلال۔ حرام۔ امثال۔ منصوص۔ قصص اور اباحات۔

(۱۲) ظہر۔ بطن۔ فرض۔ ندب۔ خصوص۔ عموم۔ اور امثال۔

(۱۳) امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ اباحت۔ ارشاد اور اعتبار۔

(۱۴) مقدم۔ مؤخر۔ فرائض۔ حدود۔ مواعظ متشابہ۔ اور امثال۔

(۱۵) مقیس۔ مجمل۔ مقضی۔ ندب۔ حتم اور امثال۔

(۱۶) امر حتم۔ امر ندب۔ نہی حتم۔ نہی ندب۔ اخبار اور اباحات۔

(۱۷) امر فرض۔ نہی حتم۔ امر ندب۔ نہی مرشد۔ وعد۔ وعید اور قصص۔

(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اُس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں۔ اور وہ لفظ جس کے معنیٰ علمائے راسخین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔

(۱۹) اظہار ربوبیۃ۔ اثبات وحدانیۃ۔ تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔

(۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلۂ ہوازن کی اور دو تمام اہلِ عرب کی زبانیں ہیں۔

(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہلِ عرب کی کہ اُن میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔

(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ عجز۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور تین اہل قریش کی۔

(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طی کی۔

(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمرو اور کعب بن

لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔ (۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلُمَّ. هَاتِ. تَعَالَ اور اَقْبِلْ. (۲۶) سات صحابہ کی سات قراء تیں یعنی ابی بکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ کی۔ (۲۷) ہمزہ امالہ۔ فتح۔ کسر۔ تفخیم۔ مد اور قصر۔ (۲۸) تصریف۔ مصادر۔ عروض۔ غریب۔ سجع۔ اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شئے کے بارے میں ہوں۔ (۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔ (۳۰) امہات حروفِ تہجی یعنی الف۔ با۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلامِ عرب کے جامع الفاظ کا دارومدار ہے۔ (۳۱) یہ حروف سبعۃ پر پروردگار جل جلالہٗ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں مثلاً غَفُوْر. رَحِیْم. سَمِیْعُ. بَصِیْر عَلِیْم اور حَکِیْم. (۳۲) برأت حروف سے حسبِ ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات	ہیں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں۔ (۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں دوسری آیت اثباتِ وحدانیۃ میں۔ تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں چوتھی آیتِ خدا کے رسولوں کے ثبوت میں۔ پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں۔ چھٹی آیت ثبوتِ اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔ (۳۴) صفاتِ ذاتِ الٰہی کی سات جہتیں۔ وہ ذاتِ ایزدی جس پر تکییف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔ (۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا۔ اوامر کو قائم رکھنا۔ زواجر سے دُور رہنا۔ ایمان پر ثابت قدم رہنا۔ خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا۔ اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

ابن حبان کہتا ہے ''اہلِ علم اور اہلِ زبان نے قرآن کے ساتھ حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جا سکتا ہے'' اور مرسی کا بیان ہے'' کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ اُن کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اِس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ اِن لوگوں میں سے ہر ایک نے حروفِ سبعہ کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علاوہ بریں میں اُن کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور اِن میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیمؓ کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف

نہیں کیا ہے۔ بلکہ اُن کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ ''قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے'' یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت بڑا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ: اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ ''آیا مصاحفِ عثمانیہ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان کی رائے ہوئی ہے کہ اُمت کے لئے اُن حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحب اُن صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو ابوبکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہؓ نے اس بات پر بھی اجماع کرلیا تھا کہ صحف ابوبکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابلِ ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحفِ عثمانؓ حروفِ سبعہ میں سے صرف اُن حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہوسکتا ہے اور یہ مصحف اُس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے فرمایا تھا اور اُسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اُس کا ایک حروف بھی نہیں چھوڑا ہے۔

ابن جرزی کہتا ہے ''اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے'' اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ''قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا امت پر واجب نہ تھا بلکہ اُن کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے اُنہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کرلیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہ گمراہی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترکِ واجب یا فعلِ حرام بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا آخیر کے دور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اُسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین۔ عبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سالِ وفات میں اُن پر پیش کی گئی یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں'' اور ابن اُشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جبریلؑ ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریلؑ نے آپؐ سے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دور کے مطابق ہے''۔ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں ''کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اُس قرآن کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہوگیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اُس کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لکھ کر پھر اُسے آپ (ﷺ) کو سنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اُسی قرآن کو تاوقتِ وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے ابوبکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابلِ اعتماد مان کر جمع کرلیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترھویں نوع

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

جاحظ کا قول ہے ''اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملۃً اپنی کتاب کا نام ''قرآن'' رکھا جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ''سورۃ'' مقرر فرمایا جیسا کہ اہلِ عرب ''قصیدہ'' نام رکھتے تھے اور چھوٹے سے جملہ کا نام ''آیۃ'' ''بیت'' کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ''آیۃ'' کے آخری حصہ کو ''فاصلۃ'' کا نام ''قافیہ'' کے بجائے عطا کیا اور ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے'' جاننا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدین تفصیل رکھتے ہیں۔

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱و۲	کتاب اور مبین	حٰم وَالْكِتَابِ الْمُبِيْنِ ۝
۳و۴	قرآن اور کریم	اِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ ۝
۵	کلام	حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ۝
۶	نور	وَاَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُبِيْنًا ۝
۷و۸	ہدیٰ اور رحمۃ	هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ ۝
۹	فرقان	نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ ۝
۱۰	شفاء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ ۝
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ
۱۲	شفاءٌ لما فی الصدور	شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُوْرِ ۝
۱۳و۱۴	ذکر اور مبارک	وَهٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ اَنْزَلْنَاهُ ۝
۵	علی	وَاِنَّهٗ فِيْ اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ ۝
۱۶	حکمۃ	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ۝
۱۷	حکیم	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيْمِ ۝
۱۸	مہیمن	مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۝
۱۹	حبل	وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا ۝

۲۰	صراط مستقیم	اِنَّ هٰذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیْمًا ○
۲۱	قیم	قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِه○
۲۲و۲۳	قول اور فصل	اِنَّهٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ○
۲۴	بناءِعظیم	عَمَّ یَتَسَاءَ لُوْنَ عَنِ النَّبَأ الْعَظِیْم○
۲۵، ۲۶	احسن الحدیث مثانی	اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ○
و۲۷	اور متشابہ	
۲۸	تنزیل	وَاِنَّهٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○
۲۹	روح	اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا
۳۰	وحی	اِنَّمَا اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِ○
۳۱	عربی	قُرْآنًا عَرَبِیًّا○
۳۲	بصائر	هٰذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّکُمْ○
۳۳	بیان	هٰذَا بَیَانٌ لِلنَّاسِ○
۳۴	علم	مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ کَ مِنَ الْعِلْمِ○
۳۵	حق	اِنَّ هٰذَا الَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ○
۳۶	ہادی	اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنُ یَهْدِیْ......○
۳۷	عجب	قُرْآنًا عَجَبًا......○
۳۸	تذکرہ	اِنَّهٗ لَتَذْکِرَةٌ......○
۳۹	عروۃالوثقٰی	اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰی......○
۴۰	صدق	وَالَّذِیْ جَاءَ بِالصِّدْقِ......○
۴۱	عدل	وَتَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقًا وَّعَدْلًا○
۴۲	امر	ذٰلِکَ اَمْرُ اللّٰهِ اَنْزَلَهٗ اِلَیْکُمْ○
۴۳	منادی	مُنَادِیًا یُّنَادِیْ لِلْاِیْمَانِ○
۴۴	بشری	هُدًی وَّ بُشْرٰی○
۴۵	مجی	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ○
۴۶	زبور	وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزَّبُوْرِ......○
۴۷	بشیر اور نذیر	کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیَاتُهٗ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لِقَوْمٍ یَعْلَمُوْنَ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا
۴۸و۴۹	عزیز	وَاِنَّهٗ لَکِتَابٌ عَزِیْزٌ
۵۰	بلاغ	هٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ......○

۵۱	قصص	اَحۡسَنَ الۡقَصَصِ بِمَا اَوۡحَیۡنَا اِلَیۡکَ ھٰذَا الۡقرآن۝
۵۲ و ۵۳	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۴ و ۵۵	اور مرفوع اور مطہر	"فِیۡ صُحُفٍ مُّکَرَّمَۃٍ مَّرۡفُوۡعَۃٍ مُّطَھَّرَۃٍ......۝

وجہ تسمیہ۔ قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسامِ علوم۔ قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم اوروں) کو کہتے ہیں اور ''مبین'' اس لئے نام رکھا کہ اُس نے بیان یعنی حق کو باطل سے متمائز کر دیا ہے۔ اب رہا لفظ ''قرآن'' اُس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح پر ابن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعیؒ سے بھی مروی ہے۔ بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ ''وہ لفظ'' ''قراءت'' کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرأۃ سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اُس کی کتابوں کے نام ہیں'' اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن۔ قِرَنتِ الشَّیئ بِالشَّیٔ سے مشتق ہے جو اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اور اُس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اُس میں ہے۔ فراء کہتا ہے کہ قرآن قرائن سے مشتق ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے اور انہی باتوں کا نام (قرائن) قرینے ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بلا ہمزہ رہتا ہے اور اُس کا نون اصلی قرار پاتا ہے۔ مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورہ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اُس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں اُن میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جن میں لحیانی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن۔ قراءت کا مصدر ہے جس طرح رجحان اور غفران مصدر ہیں اور اس کو کتاب مقرو (پڑھی گئی) کا نام اُس قاعدے سے دیا گیا جس قاعدہ کی اعتبار سے مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن "فُعلان" کے وزن پر اسم صفت ہے اور ''قرء'' سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اُسی سے آیا ہے "قَرءُ اتُ الۡمَاءَ فِی الۡحَوۡضِ"[1] یعنی جَمَعۡتَہٗ ابو عبیدہ کا قول ہے'' کلامِ الٰہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے'' علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے'' ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے زمانہ ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا تمام اقسامِ علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے'' اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ'' قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اُس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہلِ عرب کے قول "مَا قَرَأَتِ النَّاقَۃُ سَلاًّقَطُّ" سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ

[1] میں نے پانی کو حوض میں جمع کیا۔

نہیں ڈالا یعنی کبھی گابھن ہی نہیں ہوئی ہے اور قرآن پڑھنے والا اُس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اسی لئے اُس کا نام قرآن رکھا گیا''۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے۔

اور کلام ''کلم'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی اثر ڈالنا ہیں اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو مؤثر بناتا ہے جو اُسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور۔ اس لئے نام رکھا گیا کہ اُس کے ذریعہ سے حلال وحرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں۔

ہدیٰ نام رکھنے کی وجہ اُس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی غرض سے صیغۂ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء نام رکھنے کا موجب اُس کا دِلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل پھر وہ جسمانی کسل مندیوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکر یوں نام دیا گیا ہے کہ اُس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے خداوند کریم فرماتا ہے ''اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ'' یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجبِ عزت ہے کیونکہ اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شئے کو اُس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔ حکیم یوں نام پایا کہ اُس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور تبائن کے اُس میں راہ پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے۔ مُهَيْمِنْ کی وجہ تسمیہ اُس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے۔ حبل نام رکھنے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا اور حبل کے معنی سبب کے بھی ہیں۔ صراطِ مستقیم اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنت کا راستہ ہے۔ مثانی کی وجہ تسمیہ اُس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزر جانے والی باتوں کا ثانی (ثنی) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اُس میں قصوں اور مواعظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دو مرتبہ نازل ہوا ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول ''اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى'' سے ملتا ہے اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ رُوح کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیاتِ تازہ ملتی ہے۔ متشابہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔ مجید نام رکھنے کا سبب اُس کا شرف ہے۔ عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اُس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اُس پر وہ دشوار گزرتا ہے۔ بلاغ یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو اُن احکام الٰہی کی

تبلیغ فرمائی جواُن کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔سِلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نحوی نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ''میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے جب کہ اُس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ اُس کا ترجمہ[1] ''هٰـذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذِرُوْبِهِ'' ہے اور ابوشامۃ وغیرہ نے قولہ تعالیٰ ''وَرِزْقُ رَبِّکَ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى'' کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ۔مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابوبکرؓ نے قرآن کو جمع کیا تو اُنہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔آخر میں ابن مسعودؓ نے کہا ''میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے''۔لہٰذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا'' میں کہتا ہوں۔ابن أشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ''جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابوبکرؓ نے اُس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سَفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اُس کا نام مصحف رکھا''۔پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم:ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''توراۃ میں آیا ہے ''يَا مُحَمَّدُ اِنِّي مُنَزِّلٌ عَلَيْکَ تَوْرَاةً حَدِيْثَةً تُفَتِّحُ اَعْيُنًا عُمْيًا وَّ آذَانًا صُمًّا وَّقُلُوْبًا غُلْفًا''[2] اور ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت موسیٰؑ نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو اُنہوں نے عرض کیا کہ بارِ الٰہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اُس کے دلوں میں ہوگی لہٰذا تو اُن لوگوں کو میری اُمت بنا خداوند پاک نے ارشاد کیا ''وہ احمد کی اُمت ہے''۔ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراۃ اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اِس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراۃ کا نام خداوند کریم کے قول ''وَاِذْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ'' میں ''فرقان'' رکھا گیا ہے۔یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ''خُفِّفَ عَلٰى دَاوٗدَ الْقُرْآنُ'' میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

---

[1] یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے عذاب سے ڈرائے جائیں۔

[2] اے محمد میں تم پر ایک نئی توراۃ نازل کرنے والا ہوں جو نابینا آنکھوں بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے''سورۃ'' کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اُس کو مہموز مانا ہے وہ اُس کا مآخذ "السُؤر" سے "اَسارَتُ" یعنی اَفضَلتُ کو قرار دیتا ہے "سُؤرُ" برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں ۔گویا کہ سورۃ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اُس نے بھی اس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے ۔بعض لوگ سورۃ کو سورۃ البناء یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بامنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورۃ کا ماخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ کو سورۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں نابغہ ذیبانی کہتا ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَعْطَاکَ سُوْرَةً تَرٰی کُلُّ مَلِکٍ حَوْلَهَا یَتَذَبْذَبُ

''کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے۔ جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے۔''

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورۃ کا ماخذ تَسَوُّر اوپر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ "اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ" اسی معنی میں شامل ہوگا۔ جعبری کہتا ہے سورۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورۃ ہوگی اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے''سورۃ'' آیتوں کی اُن تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہے اور اِس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اُس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ''مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً ''سورۃ البقرۃ اور سورۃ العنکبوت'' کہا کرتے تھے اس لئے خداوند کریم کا قول "اِنَّا کَفَیْنٰکَ الْمُسْتَهْزِءِیْنَ" نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورۃ کو فلاں سورۃ کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ''تم لوگ سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء غرضکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو بلکہ یوں کہو کہ وہ سورۃ النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورۃ ان میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے''۔ اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں ۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اِس کو موضوع ہی قرار دیا ہے ۔بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ

سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے پھر اُس نے اُس کو صحیح سند کے ساتھ اُن سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

بعض اوقات کسی سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہوا ہے اور گا ہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسمیٰ کی عزت اور مرتبت کا پتا دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) **فاتحہ الکِتَاب**: ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبری سے بواسطۂ ابی ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا "ھِیَ اُمُّ القران وَھِیَ فاتحہ الکِتاب وَھِیَ السبع المثانی"[1] اور اُس کے اِن ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُسی کے ساتھ مصحفون کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اُس کا لوحِ محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اِس نام نہاد کا موجب ہے۔ یہ بات المرسی نے بیان کی ہے اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اُس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اُس کو یہ نام دیا گیا اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اِس کی تردیدیوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنبل کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام "فاتحۃ القرآن" بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔ (۲) فاتحۃ القرآن جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔ (۳و۴) **اُم الکِتَاب اور اُمُّ القُرآن** مگر ابن سیرین اُس کا نام اُم الکِتَاب رکھنا اور حسن اس کا نام اُمُّ القُرآن رکھنا پسند نہیں کرتے اور تقی بن مخلد بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ اُم الکتاب لوحِ محفوظ کا نام ہے جیسا پروردگارِ عالم ارشاد کرتا ہے: "وَعِنْدَہٗ اُمُّ الکتابُ" اور "اِنَّہٗ فِی اُمِّ الکِتَابِ" اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال و حرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ "آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ" لیکن المرسی کہتا ہے ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ "تم میں

---

[1] یہی ام القرآن۔ یہی فاتحۃ الکتاب اور یہی سبع المثانی ہے۔

سے کوئی شخص ام الکتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحۃ الکتاب کہنا چاہئے''۔ میں کہتا ہوں کہ اِس حدیث کو فن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت اِنہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اُسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ''جس وقت تم الحمد پڑھو تو بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد۔ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے''۔ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف کے آغاز ہونے اور اُس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابوعبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اُس پر وثوق کرتا ہے کہ''اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحۃ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ ام الکتاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اِس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اُس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے''اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے۔ اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو''اُم'' کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اُس کی پیروی کرتی ہے یا اِنسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے اُم کہا جاتا ہے اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اِس واسطے اُس کو ام القریٰ کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ اُم الشئی اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اُس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اُس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ تہترویں نوع میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اُس کی اِس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو اُم القوم کہتے ہیں۔ اُسی طرح اس کو اُم القرآن اور اُم الکتاب کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشانِ فوج کو اس لئے اُم کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اُس کے زیر سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمات اُم الکتاب ہیں۔ (۵) قرآن العظیم احمد نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام القرآن کی بابت فرمایا (هِيَ اُمُّ الْقُرْآنِ. وَهِيَ السبع المثانِي، وَهِيَ الْقُرْآنِ الْعَظِيْمِ'' اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی اس نام نہاد کی وجہ اوپر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اُس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اِس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اُس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے علیؓ سے بھی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اِس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا سات حروف ث۔ج۔خ۔ز۔ش۔ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اُس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس امر کے لحاظ سے جو اُس میں بنی نہیں اور مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء

سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ ثنیا سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنیٰ کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں دھرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سبع المثانی فاتحۃ الکتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دُہرائی جاتی ہے'' اور اس کے علاوہ حسب ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اُس کی دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اُس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اُس کو اُس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دُہراتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مبانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔ (۷) الوَافیہ۔ سفیان بن عیینہ اُس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا تنصیف (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے ''یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دیئے ہیں۔ (۸) الکنز بسبب اُس کے جو پہلے اُم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اُس کا یہ نام رکھنا انسؓ کی اُس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔ (۹) کافیہ۔ اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اُس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔ (۱۰) الاساس۔ اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اُس کی پہلی سورۃ ہے۔ (۱۱) نور (۱۲ و ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔ (۱۴ و ۱۵) سورۃ الحمد الاولیٰ اور سورۃ الحمد القصریٰ۔ (۱۶، ۱۷، ۱۸) الراقیۃ۔ الشفاء اور الشافیہ ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سور تہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔ (۱۹) سورۃ الصلاۃ۔ اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ[1] ((قُسِمَتِ الصَّلَاۃَ بَیْنِیْ وَبین عبدیْ نِصْفَیْن)) یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے ''یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اُس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔ (۲۱) سورۃ الدعاء۔ کیونکہ دعا اس میں شامل ہے اور قول باری تعالیٰ ''اِهْدِنَا'' دعا ہی کے لئے آیا ہے۔ (۲۲) سورۃ السواءل۔ اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اِس کا ذکر کیا ہے۔ (۲۳) سورۃ تسلیم المسئلۃ (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کہتا ہے ''یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔ (۲۴) سورۃ المناجاۃ اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس کے قول ''اِیَّـاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّـاکَ نَسْتَعِیْنُ'' کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔ (۲۵) سورۃ التفویض۔ بوجہ اِس کے کہ قول باری تعالیٰ ''وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ

---

[1] صلاۃ (یعنی سورۃ فاتحہ) میرے اور میرے بندہ کے مابین دو برابر کے حصوں پر تقسیم کر دی گئی۔

الفاتحہ کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورۃ البقرہ: خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اُس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورۃ کی بڑائی اور اُس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اُس کے سوا کسی دوسری سورۃ میں نہیں ہیں اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصّہ کو کہتے ہیں۔

آل عمران: سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطاف سے روایت کی ہے کہ ''آل عمران کا نام توراۃ میں ''طیبۃ'' آیا ہے'' اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورۃ البقرہ دونوں کا نام الزہراوین بیان کیا گیا ہے۔ المائدہ۔ اس کے نام العقود اور المنقذۃ بھی ہیں۔ ابن الغرس کہتا ہے ''یہ اس لئے کہ یہ سورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے۔ الانفال۔ ابوالشیخ۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا ''میں نے ابن عباسؓ سے کہا ''سورۃ الانفال؟'' تو اُنہوں نے جواب دیا ''یہ سورۃ بدر ہے''۔ براءۃ۔ اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے ''لَقَدْ تَابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ......'' اور فاضحہ بھی اس کا نام ہے بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا ''سورۃ توبہ؟'' تو انہوں نے فرمایا ''توبہ نہیں بلکہ یہ فاضحہ (رسوا کرنے والی ہے) اس سورۃ میں برابر وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورۃ میں نہ کیا جائے گا'' اور ابوالشیخ نے عکرمہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''عمرؓ کہتے تھے سورۃ براءۃ کی تنزیل سے اُس وقت تک فراغت نہیں ملی جب تک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورۃ الفاضحہ اور سورۃ العذاب رکھا جاتا تھا''۔ حاکم نے مستدرک میں حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''تم جس سورۃ کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورۃ العذاب ہے'' اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ''عمر بن الخطابؓ کے روبرو جس وقت سورۃ براءۃ کا ذکر آ جاتا اور اُس کا نام سورۃ التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے ''یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہو گئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اِس سورۃ کا نزول بند نہیں ہوا'' اور اُس کا نام مقشقشہ بھی ہے ابوالشیخ۔ زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ ''کسی شخص نے ابن عمرؓ کے سامنے سورۃ التوبہ کا نام لیا تو اُنہوں نے کہا ''قرآن کی سورتوں میں سے سورۃ توبہ کون سی ہے؟'' اُس شخص نے کہا ''براءۃ'' ابن عمرؓ یہ سن کر بولے ''اور کیا اُس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اُسے المقشقشہ کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور برے لوگوں کو اُلٹ کر رکھ دینے والی''۔ ابوالشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''اس سورۃ کا نام ''براءۃ المنقرۃ'' لیا جاتا تھا کیونکہ اُس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں اور اس کو اَلْبَحُوْث (فتح باء کے ساتھ) بھی کہتے تھے''۔ حاکم نے مقدادؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا ''اگر تم (اس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔ مقدادؓ نے جواب دیا ''ہم پر بحوث آ گئی ہے یعنی سورۃ براءۃ...... تا آخر حدیث اور اسی کا نام الحافرہ بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اُس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیئے تھے اور المبثیرۃ بھی اسی کو کہتے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس سورۃ کا نام الفاضحہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا

کرنے والی اور اس کو المبعثرۃ بھی کہا جاتا تھا اُس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا'' اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المبعثرہ بھی بیان کیا ہے اور میں اِس کو غلطی سے منقرۃ کی جگہ لکھ جانے والا نام گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں مَیں نے اَلْمُبَعْثِرَۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اُس نام نہاد کی علت اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اِس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پراگندہ کر دیئے اور سخاوی نے اِسی کتاب میں اِس سورۃ کے ناموں پر اَلْمُخْزِیَۃ. اَلْمُنَکِّلَۃ. اَلْمُشَرِّدَۃ اور اَلْمُدَمْدِمَۃ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورۃ النحل: قتادہ کا قول ہے اس کو سورۃ النعم بھی کہا جاتا ہے'' اِس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کو گنایا ہے جو اُس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورۃ سبحان اور سورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔ سورۃ الکہف اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں یہ بات اُس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں الحائلہ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتشِ دوزخ کے مابین حائل ہو کر اُسے بچا لیتی ہے'' اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔ طٰہٰ۔ سورۃ الکلیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔ الشعراء۔ امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورۃ الجامعہ درج ہے۔ النمل اس کو سورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں۔ السجدۃ۔ اس کا نام المضاجع بھی ہے۔ فاطر۔ سورۃ الملائکۃ بھی کہلاتی ہے۔ یاسین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ یاسین توراۃ میں ''اَلْمُعِمَّۃ'' کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعۃ اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے اور اُس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں''۔ بیہقی کہتا ہے ''یہ حدیث منکر ہے''۔ الزمر۔ اس کو سورۃ الغرف بھی کہا جاتا ہے۔ غافر۔ اس کا نام سورۃ الطّول اور سورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے ''وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ فُصِّلَتْ اس کا نام سورۃ السجدۃ اور سورۃ المصابیح بھی آیا ہے۔ الجاثیۃ۔ اس کا نام الشریعۃ اور سورۃ الدھر بھی آیا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسی کا نام القتال بھی وارد ہوا ہے۔ قٓ۔ الباسقات بھی کہلاتی ہے۔ اقتربت۔ اس کو القمر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں اَلْمُبَیِّضَۃ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اُس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے''۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔ الرحمٰن۔ ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔ المجادلۃ۔ اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔ الحشر۔ بخاری۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ''میں نے ابن عباس کے روبرو سورۃ الحشر کا نام لیا تو اُنھوں نے فرمایا سورۃ بنی النضیر کہو''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس سورۃ کا نام الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اُس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ ا۔۔ م پر ''حَشْرٌ'' کے لفظ سے بی

النضیر یہودیوں کا جلا وطن کیا جانا مراد ہے۔ "اَلْمُمْتَحِنَة" ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف "ح" کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اُس عورت کی صفت میں ٹھہرے گا۔ جس کے بارے میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت میں خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح کہ سورۃ براءۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورۃ الامتحان اور سورۃ المرۃ لکھے ہیں۔ الصّف۔ اسی کا نام سورۃ الحواریین بھی آیا ہے۔ الطلاق۔ اس کو سورۃ النساء القصریٰ بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعودؓ نے اِس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدی اُسے منکر بتاتا اور کہتا ہے "میں ابن مسعودؓ کے اس قول "القصریٰ" کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصریٰ یا صغریٰ نہیں کہا جاتا"۔ ابن حجر کہتا ہے "داؤدی کا یوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے "طُولَی الطُّولَیَیْن"[1] کہہ کر اس سے سورۃ الاعراف مراد لی ہے"۔ التحریم۔ اس کو سورۃ المتحرّم اور لِمَ تُحَرِّمُ بھی کہا جاتا ہے۔ تبارک۔ سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام توراۃ میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعۃ ہے۔ عذابِ قبر سے بچانے والی اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ "اسی سورۃ کو مانعۃ اور اسی کو منجیۃ عذابِ قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں" اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بنا پر وارد ہوا ہے "یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں انسؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس سورۃ کا نام منجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعۃ رکھتے تھے" اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔ سَأَلَ۔ اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔ عَمَّ۔ اس کو سورۃ النباء اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔ لَمْ یَکُنْ سورۃ اہل کتاب بھی اس کا نام ہے یہ نام اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ البینۃ۔ سورۃ القیامۃ۔ سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفاک بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔ اَرَاَیْتَ۔ سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔ الکافرون المشقشقہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارۃ بن اوفیٰ سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی کا نام سورۃ العبادۃ بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ الاخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اُس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بیخ و بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذتان اور المشقشقتان بھی آیا ہے اور آخر نام اہلِ عرب کے قول "خَطِیبٌ مُشَقْشِقٌ" سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ: زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے "سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی

---

[1] دو بڑی سورتوں کی بڑی سورت۔

جائے تو ایک سمجھ دار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اُس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آ سکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں' پھر وہ کہتا ہے "لہٰذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ کیوں اختصاص ہوا جو اُس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہلِ عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اِس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اُسی شئے کے کسی ایسے عجیب وغریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اُسی کے ساتھ مختص ہے یا وہ نام مسمّٰی کو دیکھنے کے والے واسطے اُس (مسمّٰی) کے جلد ادراک کرا دینے اور اس (مسمّٰی) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔ اسی اعتبار سے وہ (اہلِ عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شئے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اُس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اِسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصہ اور اُس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اُس نام سے موسوم ہونے والے کی علت اُس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اُس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں "انعام" کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت "وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّفَرْشًا...... الیٰ قولہ تعالیٰ۔ "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ" میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور اُن کے احکام کا مشرح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اُس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں اسی لئے اُس کا نام بھی اُسی شئے کے ساتھ رکھا گیا جو اُسی کے لئے خاص ہے اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوحؑ۔ صالحؑ۔ ابراہیمؑ۔ لوطؑ۔ شعیبؑ اور موسیٰ علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہودؑ کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اُس میں نوحؑ کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف۔ سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر اِن تینوں میں سے کسی ایک میں بھی ہودؑ کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص اُن کی سورۃ میں آیا ہے کہ اُس میں چار جگہ اُن کا نام آیا ہے اور تکرار اُن اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوحؑ کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اِس لئے تکرار کا فیصلہ اُن کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوحؑ اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اس طرح آ چکا ہے کہ اس بیان کے سوا اُس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ اُنہی کے نام سے موسوم بھی ہے۔ اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم نہ ہو یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے اُن کا نام دیا جائے"۔

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ "جن سورتوں میں انبیاءؑ کے قصص بیان ہوئے ہیں اُن میں سے اکثر سورتوں کو اُنہی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً سورۃ نوح۔ سورۃ ہود۔ سورۃ ابراہیم۔ سورۃ یونس۔ سورۃ آل عمران۔ سورۃ طٰسٓ۔ سلیمان۔ سورۃ یوسف۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ سورۃ مریم۔ سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمن۔ نیز اُسی

طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو اُنہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل۔ سورۃ اصحاب الکہف۔ سورۃ الحجر۔ سورۃ سبا۔ سورۃ ملائکۃ۔ سورۃ الجن۔ سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کُل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طٰہٰ۔ القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ کا ذکر اِن میں آیا ہے اُس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔ پھر اسی انداز پر آدم کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر اُن کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبیح کا نادر قصہ کہ اُس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو اُن کا نام نہیں ملا۔ یا داؤد کا قصہ سورۃ صٓ میں مذکور ہوا ہے مگر اُسے اُن کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہٰذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اُس میں نظر آیا کہ سورۃ طٰہٰ کا نام سورۃ الکلیم بھی ہے اور ھذلی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ صٓ کا نام سورۃ داؤد بھی اُس میں درج تھا۔ پھر میں نے جعبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبیح بھی ہے۔ مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اِسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار پر کہ سورتوں کے آغاز اُن کے نام ہوا کرتے ہیں مثلاً الم اور الر۔ نام رکھی جانے والی سورتیں۔

فائدہ: سورتوں کے نام کے اعراب۔ ابوحیان نے شرح التسہیل میں بیان کیا ہے "سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے مثلاً "قُلْ اُوْحِیَ" اور "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی بنا کر اُس کی "ۃ" کو حالتِ وقف میں "ہ" سے بدل دیں گے اور وہ صورتِ وقف ہی کی طرح "ہ" لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو "قَرَاْتُ اِقْتَرَبَۃَ" تو اُس کو حالتِ وقف میں "اِقْتَرَبَہ" بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اِسم اُس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزۂ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزۂ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنٰی ہیں اور اسماء سوَر کو اُن پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور "ۃ" کو حالتِ وقف میں "ہ" سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی "ۃ" کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اُس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے "ہ" لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقاف وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں۔ اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی اُن میں اعراب نہ ہو گا اور شلوبین کے نزدیک اُن میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی اول

وقف اور دوم اعراب ۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعہ ہونے کی وجہ سے جیوں کے تیوں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروفِ ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ اُن کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہٰذا جس حالت میں تم اُن کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو اُنہیں موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا اُن کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے مثلاً طٰسٓ اور حٰمٓ اور اُن کی جانب لفظ ''سورۃ'' کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟ اس شکل میں تم کو اُن کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے ہموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجمی کے ہموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً ''طٰسٓمٓ'' اور اُن کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں اعراب میں مرکب کو فتحۂ نون (''سین'' کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل ''حَضَرَمَوْتَ'' کے پڑھنا۔ یا نون کو اِس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اُس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اُس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہئے مثلاً

''خمسة عشر'' اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے۔ مگر جبکہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اُس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کٓھٰیٰعٓصٓ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ اُن کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں اِس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے۔ اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجا نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ اُن میں الف لام ہو گا۔ اُنہیں جر دیں گے مثلاً اَلْاِنْفَالِ. اَلْاَعْرَافِ اور اَلْاَنْعَامِ ورنہ اُن کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر اُن کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے هٰذِہٖ هُوْدًا وِنوحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قراءت هُوْدُ وَ نُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں اُن کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو اُنہیں غیر منصرف جیسی ''قراءت سورۃ یونس'' ورنہ منصرف پڑھیں گے مثلاً ''سورۃ نُوْحٍ. سورۃ هُوْدٍ'' یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں۔ زبور کی جگہ پر اَلْمِئِیْنُ اور انجیل کی بجائے المثانی کی سورتیں دی گئیں اور مُفَصَّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی''۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کی جائے گی کتاب جمال القراء میں آیا ہے ''بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان' باغات' مقصورے' دولہنیں' دیبا (کپڑے) اور چمن زار ہیں۔ اُس کے

میدان وہ سورتیں ہیں جو "الٓـم" سے شروع ہوئی ہیں۔ باغات "الٓـمٓـر" سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ محلات "الحامدات" یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دولہنیں مُسَبِّحات یعنی سَبِّح سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں دیبا (کپڑا) آل عمران ہے اور اُس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الطواسیم. الطواسین. ال حٰم اور الحوامیم: یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمنِ زار میں شامل ہیں۔ مترجم) میں کہتا ہوں اور حاکم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "الحوامیم قرآن کی دیباج ہیں"۔ سخاوی کا قول ہے "قوارع القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اُس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ اُن کا نام قوارع اِس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور دفع کرتی اور اُس کا سر کچلتی ہیں مثلاً آیۃ الکرسی اور المعوذتین۔ یا ایسی ہی دیگر آیتیں۔ میں کہتا ہوں۔ احمد کے مسند میں معاذ بن انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا......" ہے۔

اٹھارھویں نوع

قرآن کی جمع اور ترتیب

الدیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے "حدثنا ابراہیم بن بشار۔ حدثنا سفیان بن عیینہ۔ عن الزہری عن عبید اور عبید زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دارِ فانی سے رحلت فرما گئے اور اُس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا"۔ الخطابی کا قول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپؐ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا۔ مگر جب سرورِ عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اُس سچے وعدہ کو وفا کرنے کے لئے جو اُن سے اس اُمت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابوبکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا"۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعیدؓ سے کی حدیث سے کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[1]: ((لَا تَکْتُبُوْا عَنِّیْ شَیْئًا غَیْرَ الْقُرْآنِ......)) تا آخر حدیث۔ وہ اس بات کی منافی نہیں ہوتی کہ ابوبکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ "قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا بار اوّل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا"۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی

---

[1] میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

گئی ہے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا ''ہم[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے''۔ تا آخر حدیث۔ بیہقی کا قول ہے کہ ''اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابی بکرؓ کے زمانہ میں اور اُن کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ''ابوبکرؓ کو جنگِ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُسی وقت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ ابوبکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے، میرے پاس آ کر کہا کہ معرکہ یمامہ میں بہت سے قاریانِ قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو''۔ میں نے عمرؓ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟'' عمرؓ نے کہا ''واللہ یہ بات بہتر ہے''۔ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی''۔ زیدؓ کہتے ہیں ''ابوبکر نے مجھ سے کہا ''تو ایک سمجھدار نوجوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کاتبِ وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے''۔ زیدؓ کہتے ہیں ''واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اُس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابوبکرؓ اور عمر) سے کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ ابوبکر نے جواب دیا ''واللہ یہ بات بہتر ہے'' اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اُسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابوبکرؓ وعمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اُسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں ''لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ......'' صرف ابی خزیمہ انصاریؓ کے پاس پائیں اور اُن کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول صحیفے ابوبکرؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ اُنہوں نے وفات پائی تو اب عمرؓ نے ان کی محافظت کی اور عمرؓ کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بجنسہٖ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں۔ عبد خیر سے سندِ حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے علیؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ''مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابوبکرؓ کو حاصل ہوگا خدا ابوبکرؓ پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا''۔ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رداء (چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اُسے اپنے سینہ میں محفوظ بنا تے تھے یعنی حفظ

---

[1] كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع.

کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علیؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہے۔ میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدثنا بشر بن موسیٰ۔ حدثنا ہودۃ بن خلیفہ۔ حدثنا عون۔ عن محمد بن سیرین۔ عن عکرمۃ بن عکرمہ نے کہا ''ابی بکرؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد علیؓ اپنے گھر میں بیٹھ رہے ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے علیؓ کو بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا ''کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟'' علیؓ نے جواب دیا ''نہیں واللہ۔ ایسی بات ہرگز نہیں''۔ ابوبکرؓ نے دریافت کیا ''پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟'' علیؓ نے فرمایا ''میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جارہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں'' یہ سُن کر ابوبکرؓ بولے ''یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے'' محمد بن سیرین کا قول ہے ''پھر میں نے عکرمہؓ سے کہا ''کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟'' عکرمہ نے جواب دیا ''اگر تم انسان اور جنات اک جا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے''۔ اور اسی روایت کو ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ علیؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابن سیرین نے کہا کہ ''میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہوسکی''۔ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ ''عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکۂ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر عمرؓ نے کہا ''انا للہ'' اور اُنہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا''۔ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اُس کے راوی نے اپنے قول ''وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا'' سے یہ مراد لی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب وغریب روایت آئی ہے اُسے ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کہمس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کا مولیٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کرلے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اُس نے قرآن کو جمع کرلیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اُس کا نام کیا رکھیں کسی نے کہا سفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند کتاب کو حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاقِ رائے ہو گیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا''۔ اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''عمرؓ نے (مسجد میں) آکر کہا ''جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آکر اپنے یاد کردہ قرآن کو سنائے اور لکھنے والے اشخاص اُس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں

کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔ اور عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اُس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے'' اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اُس کی شہادت اُن لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اُسے سن کر یاد کیا تھا اور اُس کے علاوہ خود زیدؓ حافظِ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآنِ مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود اُن کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اُس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ''ابو بکرؓ نے عمرؓ اور زیدؓ سے کہا ''تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اُسے لکھ لو''۔ اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے ''دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی''۔ (یعنی قرآن اُس کو یاد بھی ہو اور اُس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو اور سخاوی اپنی کتاب جمال القراء میں کہتا ہے ''اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اُس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ اُنہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے''۔ ابو شامۃ کا قول ہے'' اور اُن کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے اسی وجہ سے زیدؓ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ ''میں نے اُسے ابی خزیمہ انصاریؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا'' یعنی اُس کو لکھا ہوا صرف اُنہی کے پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے''۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن کسی نے اُنہیں سنایا ہے آیا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اُن کی سالِ وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ سولہویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''سب سے پہلے قرآن کو ابو بکرؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابتؓ نے اُسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اُسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمۃ بن ثابت کے پاس ملا تو ابو بکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے چنانچہ زیدؓ نے اُسے لکھ لیا مگر عمرؓ نے آیۃ رجم پیش کی تو اُسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی''۔ حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ ''قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں۔ اونٹ کے شانہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابو بکرؓ نے صرف اُس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر اُن کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تا کہ اُن میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت

کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اُس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اُس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔ اور زید بن ثابتؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے۔ قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں ''لخاف'' کا لفظ۔ ''لخفہ'' کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ ''لخفہ'' پتھر کی پتلی پٹیوں کو کہا جاتا ہے۔ اور ''رقاع'' کا لفظ ''رقعہ'' کی جمع ہے جو کھال، پتلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور ''اکتاف'' ''کتف'' کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور ''اقتاب'' لفظ قتب کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالکؒ سے بواسطہ ابن شہاب۔ سالم بن عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ''ابوبکرؓ نے قرآن کو ''قراطیس'' میں جمع کیا اور اُنہوں نے اس بارے میں زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا تھا تو زیدؓ نے اُن کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابوبکرؓ نے عمرؓ کی مدد سے یہ کام انجام دیا'' اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابوبکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن اُن کے پاس تھا یا اُنہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''اور عمارۃ بن غزیۃ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا'' پھر مجھ کو ابوبکرؓ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ وفات پا گئے اور عمرؓ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمرؓ کے پاس موجود رہا''۔ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اُس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہوا تھا جب کہ وہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

حاکم کا بیان ہے ''اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا عثمانؓ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''حذیفۃ بن الیمانؓ۔ عثمانؓ کے پاس آئے اور ارمینیہ اور آذربائیجان کی فتوحات میں اہل شام۔ عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہؓ کو اِن دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے اُنہوں نے عثمانؓ سے کہا ''تم اُمت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو۔ جب کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے''۔ عثمان نے یہ بات سن کر بی بی حفصہؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ جو صحیفے آپ کے پاس امانتاً رکھے ہیں اُنہیں بھیج دیجئے تاکہ میں اُن کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کر دوں''۔ بی بی صاحبہؓ نے وہ صحائف عثمانؓ کو بھجوا دیئے اور عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن زبیرؓ۔ سعید بن العاصؓ۔ اور عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام کو اُن کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ جہاں

کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آ پڑے وہاں اُس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے''۔ چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ اُن صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہؓ کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالکِ اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔ زیدؓ کہتے ہیں ''جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمہ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا ''مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ.....'' چنانچہ ہم نے اس آیت کو اُس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ کارروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے اُنہوں نے بھول کر یہ بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر اُنہوں نے اپنے اس قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا''۔ ابن اشتہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی عثمانؓ کو خبر پہنچی تو اُنہوں نے فرمایا ''لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اُس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو'۔ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیۃ کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اُس کو بلوایا جاتا حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آ جاتا تو اُس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں کس طرح پر سنائی تھی وہ شخص کہتا ''یوں'' اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اُس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے''۔

اور ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت عثمانؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو اُنہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آ گیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اُس وقت لکھتے ہی نہ تھے) محمد بن سیرین کا قول ہے ''وہ لوگ اُس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا تھا اور پھر اُس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اُسے لکھیں''۔ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''علیؓ نے فرمایا'' عثمانؓ کے بارے میں بجز کلمۂ خیر کے اور کچھ مت کہو کیونکہ واللہ اُنہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ اُنہوں نے ہم سے کہا ''تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا

کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ''میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے'' اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے'' ہم لوگوں نے کہا ''پھر تمہاری کیا رائے ہے؟'' عثمانؓ نے جواب دیا ''مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تا کہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے'' اور ہم لوگوں نے کہا ''تمہاری رائے بہت اچھی ہے''۔

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے ''ابی بکرؓ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکرؓ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملانِ قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اُس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابوبکرؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آ گئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمانؓ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلۂ قریش کی زبان پر اکتفا کر لی۔ اس بات کے لئے عثمان دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اُس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمانؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہٰذا اُنہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا''۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں ''عثمانؓ نے ابی بکرؓ کی طرح قرآن کو ''مابین اللوحین''[1] ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ اُنہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آ رہی تھیں اور جس قدر قراءتیں اُن کے سوا پیدا ہو گئی تھیں اُن کو مٹا دینا چاہا۔ نیز اُنہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم' تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ مثبت کیا گیا ہے۔ اُس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اُسکی قراءت اور حفظ کے مفروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تا کہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے'' اور حارث المحاسبی کا قول ہے ''لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمانؓ نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمانؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین وانصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قراءت کرنے پر آمادہ بنایا۔ کیونکہ اُن کو اہلِ عراق اور اہل شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملۃً سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابوبکر الصدیقؓ تھے اور علیؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف

[1] دو دفتیوں کے اندر

کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے''۔

فائدہ: عثمان نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کیے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے ''میں نے ابی حاتم سجستانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف۔ مکہ۔ شام۔ یمن۔ بحرین۔ بصرہ۔ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا''۔

فصل

اُس اجماع اور ان مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توفیقی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے)

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابوجعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اُس کی عبارت یہ ہے۔ ''آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیف (ہدایت) اور آپؐ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں''۔ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء نے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابتؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں اُنہوں نے بیان کیا ''ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے''۔ دوسری وہ حدیث ہے جس کو احمدؒ ابوداؤدؒ ترمذیؒ نسائیؒ ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ''میں نے عثمانؓ سے دریافت کیا کہ 'کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مئین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟'' عثمانؓ نے جواب دیا۔ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپؐ فوراً کاتبانِ وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اُس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءت۔ الانفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپؐ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ منجملہ الانفال کے ہے۔ اِن وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بسم اللہ الرحمٰن الرحیم: کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی''۔ سوم وہ حدیث جس کو احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اس اثناء میں یکایک آپؐ نے

آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ''میرے پاس جبریلؑ آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبٰی......'' ۔ چہارم بخاری نے ابن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے عثمانؓ سے کہا کہ ''وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا''اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اُس کو چھوڑ دو''۔عثمانؓ نے جواب دیا ''یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شے کو اُس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا''۔ پنجم۔ مسلم نے عمرؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ''کلالۃ'' کی نسبت دریافت کیا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ''تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے''۔ ششم۔وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔ ہفتم۔ مسلم نے ابی الدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کر لے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا'' اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ ''جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا'' اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں مثلاً حذیفہؓ کی حدیث میں سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ قد افلح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰؑ اور ہارون کا ذکر آیا تو آپؐ کو کھانسی آ گئی اور آپؐ نے رکوع کر دیا۔سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔الم .تَنْزِیْل اور هَلْ اَتٰی علی الانِسَان: کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔صحیح مسلم میں سورۃ قٓ کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔سورۃ الرحمٰن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سورۃ قوم جن کے روبرو پڑھی۔سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کفارِ مکہ کو سنایا اور اُس کے آخر میں سجدہ کیا۔سورۃ اقتربت۔اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو سورۃ قٓ کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔سورۃ الجمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپؐ ان دونوں کو نمازِ جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔سورۃ الصف کی بابت مستدرک میں عبداللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) اُن کے روبرو پڑھا یہاں تک کہ اُسے ختم کر دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو لہٰذا اب یہ بات حدِ تواتر تک پہنچ گئی۔البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ سے بیان کیا

ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''حارث بن خزیمہؓ سورۃ براءۃ کے آخیر کی دو آیتیں لائے اور اُنہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بخوبی یاد رکھا ہے''۔ عمرؓ نے ان کی گفتگو سن کر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے''۔ پھر فرمایا ''اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں اِن کو ایک علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور اِن کو اس کے آخر میں شامل کر دو''۔ ابن حجر کا قول ہے ''اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اُن لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی''۔ میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اُس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت ''ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ'' پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اُس وقت اُبیؓ نے کہا ''بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں'' ''لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ...... '' تا آخر سورۃ''۔ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہٰذا وہ بلا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ: کے چھوڑ دی گئی'' اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں لکھتا ہے ''آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو'' اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ''ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل فرمایا۔ اُس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اُس کے نزول کے بعد اُس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو مابین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان حاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اُسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اُس کا نظم فرمایا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اُس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔ پھر اُمت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب' اُن کی جگہوں' اور موقعوں کو اُسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد اُمت کے لئے ترک کر دیا ہو''۔ قاضی کہتا ہے ''اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے'' اور ابن وہب سے مروی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے مالک کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ''قرآن کی تالیف اُسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اُس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر اُن کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اُس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے اس واسطے سے اُنہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا اُسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر

کے اُس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اُس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اُسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپؐ کو اس ترتیب پر جبریلؑ نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اُس کو خدائے پاک نے پہلے آسمانِ دنیا پر نازل فرمایا پھر اُسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے''۔ اور ابن الحصار کا قول ہے کہ ''سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی فرما دیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہؓ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا''۔

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالکؒ اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں ابن فارس کا قول ہے ''قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مئین سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریلؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور یہ علیؓ کا مصحف تھا جس کے اوّل میں سورۃ اقراء تھی۔ پھر المدثر۔ المزمل۔ تبت اور تکویر یکے بعد دیگر یونہی مکی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھیں اور ابن مسعودؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی۔ پھر سورۃ النساء اور اُس کے بعد سورۃ آل عمران۔ نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر اُبی بن کعب اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے''۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ۔ ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''عثمانؓ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال

اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا''۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جا سکتا ہے۔ ابوبکر بن الانباری کا قول ہے'' خداوند پاک نے قرآن کو تمامتر آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتسیاق بھی آیتوں اور حروف کے اتسیاق کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہٰذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا'' اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ'' سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دَور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سالِ وفات میں آپ نے جبریلؑ سے قرآن کے دو دَور فرمائے اور نزول میں سب سے پچھلی آیت ''وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ'' تھی اس کی بابت جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیت ربا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھئے''۔ اور طیبی کہتا ہے'' قرآن سب سے پہلے لوحِ محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اترتا رہا اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اُسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوحِ محفوظ میں ثبت ہے''۔ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے'' فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہؓ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے'' صحابہؓ نے قرآن کی ترتیب محض اُسی بنا پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے آتے تھے''۔ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہؓ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے'' لہٰذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل اور اندازِ تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم) تاکہ اس حیثیت سے اُنہیں اُس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے'' اور ابوجعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر عثمانؓ کی گزشتہ حدیث کی بنا پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنیٰ ہو چکی تھیں'' اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں۔ حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جا سکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہوتا کہ وہ آپؐ کے بعد یہ خدمت انجام دے''۔ مگر ابوجعفر بن زبیر کہتا ہے'' جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (اِقْـــرَؤا

الـزھراوین. البقرہ و آل عمرٰان)) اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا''۔ یہ حدیث ابن ابی شیبۃ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ہی رکعت میں جمع فرمالیا کرتے تھے اور بخاری۔ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا۔ بنی اسرائیل۔ کہف۔ مریم۔ طٰہٰ اور انبیاء کی سورتیں عتـاق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے''۔ چنانچہ اس قول میں ابن مسعودؓ نے ان سورتوں کا ذکر اُسی ترتیب کے ساتھ کیا جسے ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اکٹھا کرکے اُن میں پھونک مارتے اور پھر ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ''اور معوذتین پڑھتے تھے۔ ابوجعفر النحاس کہتا ہے ''قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثلہ کی حدیث ((اعـطیـت مکانَ التَورٰاۃ السبع الـطـوال)) دلالت کررہی ہے لہٰذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور اُنہی کے وقت سے چلی آرہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اُسی ایک طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ ابن الحصار کا قول ہے ''سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہو کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جن اُموز سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفۃ الثقفیؓ سے روایت کیا ہے۔ حذیفہ نے کہا ''میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلۂ ثقیف میں سے قبولِ اسلام کا شرف حاصل کرچکے تھے۔ تا آخر حدیث'' اور اس حدیث میں آیا ہے کہ ''پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہوگیا تھا (یعنی قرآن کی ایک منزل بطورِ ورد پڑھنی شروع کردی تھی) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کرلوں اُس وقت تک باہر نہ نکلوں'' لہٰذا ہم نے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ''تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟'' صحابہؓ نے جواب دیا ''ہم قرآن کی منزلیں۔ تین۔ پانچ۔ سات۔ نو۔ گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخر منزل مفصل سورۃ قٓ سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کردیتے ہیں''۔ ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتارہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی تھی''۔ پھر وہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کر مرتب ہورہی ہو''۔ میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی کہ حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طٰسٓ سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبّحَات[1] کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے اور طٰسٓمٓ الشعراء اور

[1] سبّح سے آغاز ہونے والی سورتیں

طسم القصص کے مابین سورۃ طس کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے۔ جدائی ڈال دی گئی لہٰذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحَات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طس کو سورۃ القصص سے موخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آل عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں اور اس کے علاوہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ رسولِ پاک نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا ''میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اسی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آ کر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا ''قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اُس کے مولف کے دیکھنے والے اور اُس کی تالیف میں مولف کے ساتھ موجود تھے اور اُن لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

خاتمہ: سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سات بڑی سورتیں البقرہ۔ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ۔ الانعام اور الاعراف ہیں''۔ راوی کہتا ہے اور ابن عباسؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں'' اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ ''وہ ساتویں سورۃ یونس ہے'' اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اوّل میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو ''المثانی'' کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئون اوّل۔ فراء کہتا ہے ''مثانی'' وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر کیا گیا ہے اس بات کو نکزاوی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ ''مثانی'' وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو ''مثانی'' کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان

سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اُن میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے اُن کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا ''قرآن کے جس حصّہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بالانزاع واختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟ اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اوس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا قول سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔ تیسرے قول میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔ چوتھا قول سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔ پانچویں قول نے سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔ چھٹے قول کی رُو سے سورۃ الصف کو لیا گیا ہے۔ ساتویں قول میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔ آٹھویں قول میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔ نواں قول سورۃ الرحمٰن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السید نے کتاب موطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا ہے۔ دسواں قول سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔ گیارہویں قول میں سورۃ سبح کو لیا گیا ہے اور اُس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور بارہویں قول میں سورۃ والضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اُس کا قائل خطابی ہے اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے۔ اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ ''مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصّہ کو کہتے ہیں۔

فائدہ: مفصل میں طوال۔ اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں۔ ابن معن کا قول ہے طوال مفصل سورۃ عَمَّ تک ہیں۔ اوساط المفصل سورۃ عَمَّ سے سورۃ الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصل ہیں'' اور یہ قول اُن تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارہ میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ: ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطۂ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''ابن عمرؓ کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو اُنہوں نے کہا'' اور قرآن کا کون سا حصّہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو'' اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور نہ ایک جماعت جن میں ابوالعالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ''سورۃ خفیفہ'' ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ''اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا'' لیکن سورۃ یسیرۃ[1] کہہ سکتے ہو۔

فائدہ: ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ''مجھے محمد بن یعقوب نے اور اُسے ابوداؤد نے بواسطہ

---

1 مختصر۔

ابو جعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابو جعفر نے کہا ''اُبی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی: الحمد. البقرہ. آل عمران. الانعام. الاعراف. المائدہ. یونس. الانفال. براء ة. هود. مريم. الشعراء. الحج. يوسف. الكهف. النحل. الاحزاب. بنی اسرائیل. الزُمُر: جس کے شروع میں حٰمٓ ہے۔ طٰهٰ. الانبياء. النور. المؤمنون. سباء. العنكبوت. المؤمن. الرعد. القصص. النمل. الصافات. صٓ. یٰسٓ. الحجر. حمعسق. الروم. الحديد. الفتح. القتال. تبارک الملک. السجده. انا ارسلنا نوحا. الاحقاف. قٓ. الرحمن. الواقعه. الجن. النجم. سال سائل. المزمل. المدثر. اقتربت. حٰمٓ. الدخان. لقمان. حٰمٓ. الجاثية. الطور. الذاريت. نٓ. الحاقة. الحشر. الممتحنه. المرسلات. عَمَّ يتسألون. لا اقسم بيوم القيامة. اذا الشمس كورت. يا ايها النبى اذا طلقتم النساء. النازعات. التغابن. عبس. المطففين. اذا السماء انشقت. والتين والزيتون. اقراء باسم ربک. الحجرات. المنافقون. الجمعه. لم تحرم. الفجر. لا اقسام بهذ البلد. والليل. اذا السماء انفطرت. والشمس وضحاها. والسماء والطارق. سبح اسم ربک. الغاشية. الصف. التغابن. سورۃ اہل کتاب یعنی لم يكن. الضحى. الم نشرح. القارعة. التكاثر. العصر. سورة الخلع. سورة الحفد. ويل لكل همزة. اذا زلزلت. العاديات. الفيل. لايلاف قريش. ارايت. انا اعطانک. القدر. الكافرون. اذا جاء نصر الله. تبت. الصمد. الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

اور ابن اشتہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابو جعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابو جعفر نے کہا۔ حدثنا محمد بن اسماعیل بن سالم۔ حدثنا علی بن مہران الطائی۔ حدثنا جریر بن عبدالحمید اور جریر بن عبدالحمید نے بیان کیا۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب یوں تھی۔ الطوال. البقره. النساء. آل عمران. الاعراف. الانعام. المائدہ اور یونس. المئين. براء ة. النّحل. هُود. يوسف. الكهف. بنی اسرائيل. الانبياء. طٰهٰ. المؤمنون. الشعراء اور الصافات. المثانی. الاحزاب. الحج. القصص. طٰس. النّملُ. النُّور. الانفال. مَريم. العنكبوت. الرُّوم. یٰسٓ. الفرقان. الحجر. الرَّعْد. سَبَاءَ. الملئكة. ابراهيم. ص. الذين كفروا. لقمان اور الزمر. الحَوَاميم. حٰم. المؤمنُ. الزخرف. السجده. حمعسق. الاحقاف. الجاثية. الدخان. الممتحنات. انا فتحنا لک. الحشر. تنزيلُ السجده. الطلاق. نٓ والقلم. الحجرات. تبارک. التغابن. اذا جاءک المنافقون. الجمعة. الصف. قل اوحى. انا ارسلنا. المجادلة. الممتحنة اور يا ايها النبى لم تحرم. المفصل. الرحمٰن. النجم. الطور. الذاريات. اقتربت الساعة. الواقعة. النازعات. سال سائل. المدثر. المزمل. المطففين. عبس. هل اتى المرسلات. القيامة. عم يتساء لون. اذا الشمس كورت. اذا السماء انفطرت. الغاشية. سبح. الليل. الفجر. البروج. اذا السماء انشقت. اقراء باسم ربک. البلد. الضحى. الطارق. العاديات. ارايت. القارعة. لم يكن. والشمس وضحاها. والتين. ويل لكل همزة. الم تر كيف. لايلاف قريش. الهاكم. انا انزلناه. اذا زلزلت. والعصر. اذاجاء نصر الله. الكوثر. قل يا ايها الكافرون. تبت. قل هو الله احد. اور الم نشرح اور اُس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں۔

انیسویں نوع

قرآن کی سورتوں۔آیتوں۔کلمات اور حروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابل تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے اور ابی رجاء سے مروی ہے اُس نے کہا'' میں نے حسنؒ سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا'' دو سورتیں ہیں'' اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشتہ ابن لھیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ بـراء ۃ. یسئلونک عن الانفال کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ اِن سورتوں کے دونوں کنارے باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بسم اللّٰـہ الرحمٰن الرحیم نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے'' اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں بسم اللّٰہ ثبت ہے'' مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے ''صحیح یہ ہے کہ بسم اللّٰـہ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبریلؑ نے اُس کو اس سورہ میں نازل نہیں کیا'' اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بسم اللّٰـہ الرحمٰن الرحیم کیوں نہیں لکھی گئی؟ تو انہوں نے جواب دیا'' اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے'' اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بسم اللہ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔ ابن مسعودؓ نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اُس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں اور اُبی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ اُنہوں نے آخر میں الحفد اور الخلع دو سورتیں بڑھا دی ہیں۔ ابوعبید ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اُبی بن کعب نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الکتاب' معوذتین۔ اللھمّ انا نستعینک اور اللھمّ ایاک نعبد تحریر کیا ہے اور ابن مسعودؓ نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انہی سورتوں میں سے فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔ طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلی الاسلمی کے واسطہ سے۔ از ابن لھیعہ۔ از ھبیرہ۔ عبداللہ بن زرار الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُس نے کہا'' مجھ سے عبدالملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی ترابؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے''۔ میں نے جواب دیا'' واللہ میں نے اُس وقت میں قرآن

کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں: ((اَللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینُکَ وَنستَغفِرُکَ وَنُثنِیْ عَلَیْکَ وَلا نَکْفُرُکَ وَنَخلَعُ وَنترُکُ مَنْ یَّفْجُرُکَ. اللّٰھُمَّ ایّاکَ نَعْبُدُ وَلَکَ نُصَلِّی وَنَسْجُدُ وَاِلَیْکَ نَسْعٰی وَنَحْفِدُ وَنَرْجُوْ رَحْمَتَکَ وَ نَخْشیٰ عَذَابَکَ اِنَّ عَذَابَکَ بِالْکُفَّارِ مُلْحِقٌ)) اور بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریح سے بواسطۂ عطاء۔ عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا "بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. اللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینکَ ونستغفرکَ ونثنیْ عَلَیْکَ وَلا نکفُرکَ ونخلع ونترک من یفجرک. اللّٰھم ایاکَ نعبُدُ ولکَ نُصلِّیْ ونسجُدُ والیک نسعیٰ ونحفد ونَرجو رحمتک ونخشی نعمتک. اِنَّ عذابک بالکافرین ملحق" ابن جریح کہتا ہے۔ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں اُبی بن کعب سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے "انبأنا احمد بن جمیل المروزی عن عبداللّٰہ بن مبارک. انبانا الاجلح عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کہ اُس کے باپ نے کہا" ابن عباسؓ کے مصحف میں اُبی اور ابی موسیٰؓ کی قراءت یوں آئی ہے ((بِسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. اللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینک ونستغفرکَ ونثنی علیک الْخَیْرَ ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک)) اور اُسی میں آیا ہے ((اللّٰھُمَّ ایّاک نعبد ولک نصلّیْ ونسجُدُ والیک نسعیٰ ونحفد نخشیٰ عذابک ونرجو رحمتک اِنَّ عذابک بالکفار ملحق)) اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "خراسان میں امیۃ بن عبداللہ بن خالد بن اُسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں۔ ((اِنَّا نستعینک ونستغفرک)) اور بیہقی اور ابوداؤد نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا قصد کیا تھا اُس وقت جبریل نے یہ سورۃ مع آیت کریمہ لیس لک من الامر شیءٌ ...... کے۔ آپؐ پر نازل کی۔

تنبیہ: ایک جماعت نے اُبی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی۔ تا آخر حدیث" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارہ میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ "لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" اور ھذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے والضحیٰ اور الم نشرح کو

ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔
فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سورۃ یوسفؑ کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور اُن کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے اور پھر سورتوں کو طوال۔اوساط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے گو سورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھانا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جا سکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ''اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اُسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتبِ آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں''۔مگر زمخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اُس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ''قرآن کی تفصیل[1] اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے توراۃ، انجیل اور زبور وغیرہ جملہ اُن کتابوں کو بھی جنہیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاءؑ پر نازل فرمایا تھا۔اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اُس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیلِ علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اُس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اُس کو وبال نظر آئے۔اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کو دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انسؓ کی وہ حدیث ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہٰذا اُن میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں''۔

اور زمخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن

---

[1] فصل فصل کرنے۔

ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ہم لوگ اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواعظ اور ثناء میں ہیں اور اُن میں حلال وحرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل مین ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے''۔

فصل

آیتوں کی تعداد

اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ جعبری کا قول ہے۔ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگر چہ تقدیراً ہی سہی اور اُس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اُس کی اصل ہے علامت جس سے آیا ہے "اِنَّ آيَةَ مُلْكِه" : کیونکہ آیت فصل، صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے ''آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو'' اور کہا گیا ہے کہ ''آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اُس کی متحدی کے عجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

واحدی کا قول ہے ''ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہوگئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابو عمرو الدانی کہتا ہے ''میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ "مُدْهَا مَّتَانِ" کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اُس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً "وَالنَّجْمِ وَالضُّحٰی" اور "وَالْعَصْرِ" اور ایسے ہی سورتوں کے نواتح بھی اُن کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے ''صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اُس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اوّل میں اپنے بعد کے کلام سے اور اُس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معناً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اُس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے۔ اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہوگئی کیونکہ اُس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں اور زمخشری کا قول ہے ''آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے الٓمٓ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور المص کو بھی مگر المرا اور الرٰ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حٰمٓ اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور ایسے ہی طٰہٰ اور یٰسٓ بھی لیکن طٰسٓ کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ آیت کا علم توقیف ہونا اُس حدیث سے

بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطہ زر۔ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ ثلاثین کی ''آل حٰم'' میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف'' اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں میں سے زائد سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا...... تا آخر حدیث''۔ ابن العربی کا قول ہے ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تیس آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپؐ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی، چھوٹی، منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔ ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اُس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تئیس ہزار چھ سو اکہتر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کے آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ۔ انیس۔ پچیس اور چھتیس آیتیں کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر دو درجوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں اُم المومنین عائشہؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''جنت کے درجوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہلِ قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اُس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا''۔ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملۃ القرآن کے بارے میں کی ہے۔ ابوعبداللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشد فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے ''آیتوں کے شمار میں اہلِ مکہ۔ اہلِ مدینہ۔ اہلِ شام۔ اہلِ بصرہ اور اہلِ کوفہ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیاتِ قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شیبۃ بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہلِ مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبداللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباسؓ مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اُس کو اُبی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہلِ شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبداللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ

ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سنی تھی کہ اُس نے کہا ''یہی وہ تعداد ہے جس کو اہلِ شام کی تعداد آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبداللہ بن عامر یحصبی وغیرہ نے ہمارے لئے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الجحدری کی روایت پر ہے اور اہلِ کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات۔ ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطۂ عبدالرحمٰن السلمی علی بن ابی طالبؓ سے سن کر بتائی ہے۔

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض ازروئے تفصیل اختلاف ہے نہ ازروئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اوّل میں چالیس سورتیں ہیں (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں۔ (۴) فرقان۔ ستتر آیتیں۔ (۵) الاحزاب۔ تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح انتیس آیتیں۔ (۷، ۸) الحجرات اور التغابن اٹھارہ آیتیں۔ (۹) قٓ۔ پینتالیس آیتیں۔ (۱۰) الذاریات۔ ساٹھ آیتیں۔ (۱۱) القمر۔ پچپن آیتیں۔ (۱۲) الحشر۔ چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنہ۔ تیرہ آیتیں۔ (۱۴) الصّف چودہ آیتیں۔ (۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) الجمعۃ۔ المنافقون۔ الضحیٰ اور العادیات گیارہ آیتیں۔ (۱۹) التحریم۔ بارہ آیتیں۔ (۲۰) نٓ۔ باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان۔ اکتیس آیتیں۔ (۲۲) المرسلات۔ پچاس آیتیں۔ (۲۳) التکویر۔ انیس آیتیں۔ (۲۴، ۲۵) انفطار اور سبّح انیس آیتیں۔ (۲۶) التطفیف۔ چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج۔ بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیۃ چھبیس آیتیں۔ (۲۹) البلد۔ بیس آیتیں۔ (۳۰) اللیل۔ اکیس آیتیں۔ (۳۱، ۳۲، ۳۳) الم نشرح۔ التین اور الہاکم آٹھ آیتیں۔ (۳۴) الہمزہ نو آیتیں۔ (۳۵، ۳۶، ۳۷) الفیل۔ الفلق اور تبت پانچ آیتیں۔ (۳۸) الکافرون چھ آیتیں۔ (۳۹، ۴۰) الکوثر اور النصر تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں۔ (۱) القصص۔ اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے "طٰسٓمٓ" کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں "اُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُوْنَ......" کو گنا ہے۔ (۲) العنکبوت۔ اُنہتر آیتیں۔ اہلِ کوفہ نے "الٓمٓ" کو ایک آیت گنا ہے اہلِ بصرہ نے بجائے اس کے "مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" کو اور اہلِ شام نے "وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ" کو آیت شمار کیا ہے۔ (۳) الجن۔ اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے "لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ" کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر "وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا" کو آیت شمار کیا ہے۔ (۴) والعصر۔ تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت "وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ" تیسری آیت ہے اور "وَالْعَصْرِ" آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں۔ (۱) سورۃ الفاتحہ۔ جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوفی اور مکی "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار

کرتے ہیں اور حسن نے کہا ہے کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ اس نے بسم اللہ اور "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ "وَاِيَّاكَ نَعْبُدُ" کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد' ابوداؤد' ترمذی' ابن خزیمۃ' حاکم اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی ام سلمۃؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللّٰهِ الرحمٰن الرحیم ٥ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ٥ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ٥ مَلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ٥ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ٥ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ٥ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ٥ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ ٥ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ٥" چنانچہ اُنہوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر عَلَيْهِمْ کو آیت شمار نہیں کیا" اور دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا "علیؓ سے السبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو علیؓ نے فرمایا "الحمدُ لِلّٰهِ رَبِّ العالَمِيْن" آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ علیؓ نے فرمایا "بِسْمِ اللّٰهِ الرحمٰن الرحيم" بھی ایک آیت ہے"۔

(۲) البقرہ۔ اس کی دو سو پچاسی اور بقول بعض دو سو چھیاسی اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔ (۳) آل عمران۔ اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔ (۴) النساء۔ اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھہتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۵) المائدہ۔ اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو۔ اور دوسرا قول تین آیتیں زائد کرتا ہے۔ (۶) الانعام۔ ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھہتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۷) الاعراف۔ دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں۔ (۸) الانفال۔ ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔ (۹) براءۃ۔ ایک سو تیس آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے۔ (۱۰) یونس ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں۔ (۱۱) ہود۔ ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تیئس آیتیں۔ (۱۲) الرعد۔ چالیس سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد۔ (۱۳) ابراہیم۔ اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون۔ اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔ (۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ (۱۵) الکھف ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۱۶) مریم۔ ننانوے اور بقول بعض صرف اٹھانوے آیتیں۔ (۱۷) طٰہٰ ایک سو بتیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔ (۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ آیتیں اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں۔ (۱۹) الحج۔ چوہتر۔ بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھہتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھہتر آیتیں ہیں۔ (۲۰) قد افلح۔ ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں۔ (۲۱) النور۔ باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں۔ (۲۲) الشعراء۔ دو سو چھبیس اور بقول بعض دو سو ستائیس آیتیں۔ (۲۳) النمل۔ نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد۔ (۲۴) الروم۔ ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی۔

(۲۵) لقمان۔ تینتیس اور بقول بعض چونتیس آیتیں۔ (۲۶) السجدۃ۔ تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔ (۲۷) سباء۔ چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں۔ (۲۸) فاطر۔ چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں۔ (۲۹) یٰسین۔ تراسی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں۔ (۳۰) الصافات۔ ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں۔ (۳۱) صٓ پچاس۔ بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۲) الزمر۔ ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد۔ (۳۳) غافر۔ بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بقول بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں۔ (۳۴) فصلت۔ باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں۔ (۳۵) شوریٰ پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں۔ (۳۶) الزخرف۔ نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۷) الدخان۔ چھپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں۔ (۳۸) الجاثیۃ۔ چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں۔ (۳۹) الاحقاف۔ چونتیس اور بقول بعض پنتیس آیتیں۔ (۴۰) القتال۔ چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا ہے کہ دو آیتیں کم۔ (۴۱) الطور۔ سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں۔ (۴۲) النجم۔ اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں۔ (۴۳) الرحمٰن۔ ستتر اور بقول چھہتر اور بعضوں کے نزدیک اٹھہتر آیتیں۔ (۴۴) الواقعۃ۔ ننانوے اور کہا گیا ہے کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں۔ (۴۵) الحدید۔ اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں۔ (۴۶) قد سَمِعَ بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں۔ (۴۷) الطلاق۔ گیارہ اور کہا گیا ہے کہ بارہ آیتیں۔ (۴۸) تبارک۔ تیس اور بقول بعض اکتیس آیتیں "قالوا بلٰی قَدْ جَاءَ نَا نَذِیْرٌ" کے بعد۔ موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں اُن کی وجہ سے کسی شخص کو اُس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب السنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے" اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انسؓ سے راوی ہیں کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کرا دیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔ (۴۹) الحاقۃ۔ اکیاون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں۔ (۵۰) المعارج۔ چوالیس کہا گیا ہے کہ تنتالیس آیتیں۔ (۵۱) نوح۔ تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۲) المزمل۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۳) المدثر۔ پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں۔ (۵۴) القیامۃ۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۵۵) عمَّ۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں۔ (۵۶) النازعات۔ پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں۔ (۵۷) عبس۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں۔ (۵۸) الانشقاق۔ تیئیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس اور بقول بعض پچیس آیتیں۔ (۵۹) الطارق۔ سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں۔ (۶۰) الفجر تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔ (۶۱) الشمس۔ پندرہ اور بقول بعض سولہ۔ (۶۲) اقراء۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۶۳) القدر۔ پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں۔ (۶۴) لم یکن۔ آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں۔ (۶۵) الزلزلۃ۔ نو اور بقول آٹھ ہی آیتیں۔ (۶۶) القارعۃ۔

آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں۔ (۶۷) قریش۔ چار اور بقول بعض پانچ آیتیں۔ (۶۸) ارایت۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔ (۶۹) الاخلاص۔ چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں۔ (۷۰) الناس۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے) یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہٰذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کرلیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہلِ کوفہ نے الم کو جہاں بھی وہ واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر "المص. طٰه. كهيعص. طسم. يٰس اور حٰم "کو بھی آیت گنا ہے اور "حٰم عسق "کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہلِ عدد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "الر" جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت "المر. طس. صٓ. قٓ اور نٓ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ صٓ. نٓ اور قٓ کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور "طس" کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طسم) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قابیل اور "یٰس" کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہوگئی ہے اور اگر وہ آیت اسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں "ی" ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اوّل میں "ی" ہو اور "الـرا" کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف "الم" کو آیت شمار کرلیا ہے جس کی علت اُس کا بہ نسبت "الرا" کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے اُنہوں نے "يَا اَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور: "يَا اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ" کے آیت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالیٰ اور "ثُمَّ نَظَرَ" کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عَمَّ وَالْفَجر اور وَالضُّحٰی ہیں۔

تذنیب۔ علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر رجز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کرلیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے مثلاً "الفاتحہ" الماعون" الرحمٰن" الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف" الکہف اور الانبیاء وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے۔

فائدہ: آیتوں کی معرفت اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابلِ غور امر ہے

اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اُس میں بھی تعدادِ آیات کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعدادِ آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے احادیث میں آیا ہے کہ ''جو شخص تہجد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہوگا۔ دو سو آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اُس کو ایک پشتارہ (کثیر) اجر ملے گا اور جو شخص پانچ سو سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنے مسند میں بتفریق روایت کیا ہے اور پھر آیت پر ٹھہرنے کے لئے بھی اُس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔ ھذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے ''بہت سے لوگ شمارِ آیات کی طرف سے جاہل رہے اور اُنہوں نے اُس کے فوائد کو نہیں سمجھا یہاں تک کہ زعفرانی کہنے لگا کہ ''شمارِ آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چمکانے کے لئے''۔ ھذلی کہتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی ایک فائدے ہیں منجملہ اُن کے ایک اور ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگوں تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ ان اسباب سے تعدادِ آیات کا علم نہایت مفید اور اِن اُمور میں بے حد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم: حدیثوں اور اقوالِ سلف میں آیتوں کا ذکر حد شمار سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سورۃ الفاتحہ سورۃ البقرہ کی پہلی چار آیتوں' آیۃ الکرسی اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں یا جیسے یہ حدیث کہ اللہ پاک کا اسمِ اعظم ان دو آیتوں میں آیا ہے "اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ" اور "الٓمّٓ. اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ''اگر تجھ کو اہلِ عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو تو سورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے "قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَهُمْ...... مُهْتَدِيْنَ" اور ابی یعلی کے مسند میں مسور بن مخرمہ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا کہ ''میں نے عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا'' ماموں جان مجھ کو آپ اپنا معرکہ احد کے دن کا قصہ سنائیے'' اُنہوں نے جواب دیا ''آلِ عمران کی ایک سو بیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مل جائے گا "وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِيْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ......"

فصل

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار ''ستتر ہزار نو سو تینتیس'' بتایا ہے اور بعضوں نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو سینتیس اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر کلمات بیان کئے ہیں اور اُس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ ہے کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اُس کا مجاز بھی ہوتا ہے اور اُسی کے ساتھ اس کے لفظ

اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ اُن علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت' مجاز' لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم۔

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن اُن کا بالاستعیاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اُس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہٰذا جسے دیکھنا ہو اُس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔ سخاوی کا قول ہے ''مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اُس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے'' اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے'' قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں جو شخص اُس کو صبر کے ساتھ نیت حصول ثواب کر کے پڑھے گا اُس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی''۔ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی آیاس کے بارے میں اس اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل اُن چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا''۔

فائدہ: قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اُس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ نُکْرًا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعداد کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ''وَالْجُلُوْدُ'' پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَلَهُمْ مَقَامِعُ'' دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ ''يَأْفِكُوْنَ'' کی ''ی'' پر پہلا نصف تمام ہو کر ''فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ'' سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحدید کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورۃ ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتی ہے احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ تعداد حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ''نکرا'' کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''وَلْيَتَلَطَّفْ'' کی ''ف'' پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع

قرآن کے حفاظ اور راوی

بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپؐ فرماتے تھے ''قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعودؓ سالمؓ معاذؓ اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہم سے'' یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور اُن کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل ابی حذیفہؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظورِ نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیمِ قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ''مگر یہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو اشخاص قراءتِ قرآن کے ماہر ہوئے وہ اِن لوگوں سے دو چند وسہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولیٰ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال عمرؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور اُبی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافتِ عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابتؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور اُن لوگوں کے بعد عرصۂ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں اُن سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں اُن لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوۂ بیر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے اُن کی تعداد ستر تھی۔ بخاری ہی قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''میں نے انس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا ''چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے اُبی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابوزیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا ''ابوزید کون تھے؟'' انسؓ نے کہا ''میرے ایک چچا'' اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداءؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابوزیدؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قتادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے وجہ اوّل یہ ہے کہ صیغہ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ اُبی بن کعبؓ کی جگہ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع

کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔ مازری کہتا ہے ''انسؓ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو اُن چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع اُن کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انسؓ کو اِن لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ اُن کے تمام ممالکِ اسلام میں منتشر ہوتے ہوئے انسؓ اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اُس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اُس نے قرآن کو عہدِ رسالت مآب میں جمع کر لیا ہے یا نہیں پھر اُس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً دُور از قیاس ہے اور اگر انسؓ کے اس قول کا مرجع اُن کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ اُن کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انسؓ کے اسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے اور فرض کرو کہ ہم اُس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظِ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہِ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تواتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ اُن سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اسی قدر تواتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے اور قرطبی کہتا ہے ''یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں جنگِ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظانِ کلام اللہ شہید ہوئے تھے۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انسؓ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا اُن کے ساتھ اُنہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات تھی کہ انسؓ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آسکے''۔ قاضی ابوبکر الباقلانی کا قول ہے ''انسؓ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جا سکتا ہے۔ اوّل اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ اُن چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔ دوم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام اُن وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اُس کا نزول ہوا تھا صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔ سوم۔ کلامِ الٰہی میں سے اُس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔ چہارم۔ یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اُس کو بلا واسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔ پنجم۔ اُن لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی لہٰذا جن لوگوں کو اُن چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا اُنہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔ ششم۔ جمع سے مراد کتابت ہے اس لئے انسؓ کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اُسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔ ہفتم۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ

اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک ہی میں حفظِ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اُس آخری آیت یا اُسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔ ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اُس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزاہریۃ کے طریق سے روایت کی کہ ''ایک شخص نے ابی الدرداءؓ کے پاس آ کر کہا ''میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے''۔ ابی الدرداءؓ نے کہا ''بارخدایا تو اُس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اُس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے''۔ ابن حجر کا قول ہے ''مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے۔ مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلہ قبیلۂ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ انسؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بواسطۂ قتادہ انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلۂ اوس کے لوگوں نے کہا ''ہم میں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرشِ عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذؓ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمۃ بن ثابتؓ ہے۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ حنظلۃ بن ابی عامرؓ تھے اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنی ابن ابی الافلح تھے''۔ قبیلہ خزرج کے لوگ اس بات کو سن کر بولے ''ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا''۔ پھر انسؓ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔ ابن حجر کہتا ہے ''بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابوبکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ اُنہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے'' اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ ابوبکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور اُنہوں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ ''قوم کی امامت نماز وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابوبکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ ابوبکرؓ تمام صحابہؓ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ

سکتے تھے'' اور اس امر کے کہنے میں ابن کثیر ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ''ابو بکرؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا۔ اور عمرؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا''۔ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ''بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے''۔ ابن حجر کہتا ہے ''اور علیؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے مطابق جمع کیا تھا۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' میں نے قرآن کو جمع کر کے اُسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے حکم دیا کہ تو ''اسے ایک مہینے میں پڑھا کر...... تا آخر حدیث'' اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل' عبادۃ بن الصامت' اُبی بن کعب' ابوالدرداء اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبلؓ۔ ابی بن کعبؓ ابوزید اور تین شخصوں میں سے دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء اور عثمان یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد۔ دونوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ اُبی۔ زید' معاذ' ابوالدرداء' سعید بن عبید' ابوزید اور مجمع بن جاریۃ۔ نے مگر آخرالذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابو عبید ہی نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاءؓ۔ طلحہؓ۔ سعدؓ۔ ابن مسعودؓ۔ حذیفہؓ۔ سالمؓ۔ ابی ہریرۃؓ۔ عبداللہ بن السائب۔ عبداللہ بن زبیر۔ عبداللہ بن عباس۔ عبداللہ بن عمرؓ۔ بی بی عائشہؓ۔ بی بی حفصۃ اور بی بی اُم سلمۃؓ اور انصار میں سے عبادۃ بن الصامتؓ معاذ جن کی کنیت ابا حلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریۃ۔ فضالۃ بن عبید اور مسلمۃ بن مخلد نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اُس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابو عبید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا تکملہ وفاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رد نہیں کرتا جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے اُنہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداریؓ اور عقبۃ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اس بات کو ابو عمرو الدانی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ: انسؓ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اُس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلہ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ انسؓ قبیلہ خزرج سے ہیں اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزیدؓ انسؓ کے چچازاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شعبی نے انس اور ابوزید وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔ اور ابواحمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلہ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص

نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا اور محمد بن حبیب کتاب المجر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا اور ابن حجر کا قول ہے کہ ''ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزرجی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابو زید ہو''۔ مگر ابن حجر نے سعید بن المنذر بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزرج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے ''پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورۂ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامۃ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا''۔ انسؓ نے کہا ''وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا اور میرا ابنِ عم۔ وہ لاولد فوت ہو گیا اور اُس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن السکن ابن زعورا بن عدی بن النجار کے کنبہ کا ایک شخص تھا''۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''اُس کا انتقالِ رحلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اُس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگِ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت' اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ: مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھی اور اُنہوں نے قرآن کو بتمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظت قرآن کا ذکر کیا ہے اُن میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ''الطبقات'' میں روایت کی ہے ''ہم کو فضل بن دکین نے اور اُس کو ولید بن عبداللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اُس سے اُس کی دادی نے ''اُم ورقہ بنت عبداللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُس کا نام ''شہیدہ'' رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُس نے آپؐ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ''اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں بیماروں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند کریم مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقہؓ کا ایک موذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اُس کو اُن کے بارہ میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ اُنہیں اُس نے کیوں مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مل کر اُس کو عمرؓ کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ عمرؓ نے یہ خبر سن کر فرمایا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سچ فرماتے تھے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو''۔

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ اُبیؓ۔ زید بن ثابتؓ۔ ابن مسعود۔ ابوالدرداء اور ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبیؓ سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہ۔ ابن عباس اور عبداللہ بن السائب بھی ہیں۔ اور ابن عباسؓ نے زید بن ثابتؓ سے بھی قراءت سیکھی ہے اور پھر ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیب۔ عروۃ۔ سالم۔ عمر بن عبدالعزیز۔ سلیمان اور عطاء جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری۔ عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج۔ ابن شہاب الزہری۔ مسلم بن جندب اور زید بن اسلم۔ مکہ میں عبید بن عمیر۔ عطاء بن ابی رباح۔ طاؤس۔ مجاہد۔ عکرمہ اور ابن ابی ملیکۃ۔ کوفہ میں علقمۃ الاسود۔ مسروق۔ عبیدہ۔ عمرو بن شرحبیل۔ حارث بن قیس۔ ربیع بن خثیم۔ عمرو بن میمون۔ ابوعبدالرحمٰن السلمی۔ زر بن حبیش۔ عبید بن نضیلۃ۔ سعید بن جبیر۔ نخعی اور شعبی۔ بصرہ میں ابوعالیہ۔ ابورجاء۔ نصر بن عاصم۔ یحییٰ بن یعمر۔ حسن۔ ابن سیرین اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرۃ بن ابی شہاب المخزومی۔ عثمانؓ کے شاگرد اور خلیفۃ بن سعد۔ ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔ پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زیادہ زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام۔ مقتدائے خلائق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراء کے امام مدینہ میں ابوجعفر یزید بن القعقاع۔ ان کے بعد شیبۃ بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر۔ حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی محیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔ عاصم بن ابی النجود اور سلیمان الاعمش تین صاحب ہم عصر تھے اور اُن کے بعد حمزہ اور پھر کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحاق۔ عیسیٰ بن عمر۔ ابوعمرو بن العلاء اور عاصم الجحدری چار صاحب معاصر تھے اور اُن کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر۔ عطیۃ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اُس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قراء ہوئے اور انہی مذکورۂ بالا اماموں میں سے سات امام فن قراءت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) نافع۔ انہوں نے ستر تابع قاریوں سے قراءت اخذ کی کہ منجملہ ان کے ابوجعفر بھی ہیں اور (۲) ابن کثیر۔ انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قراءت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابوعمرو۔ اُنہوں نے صرف تابعین سے قراءت کو اخذ کیا۔ (۴) ابن عامر۔ اُنہوں نے ابی الدرداء سے اور عثمانؓ کے اصحاب سے قراءت حاصل کی۔ (۵) عاصم۔ اُنہوں نے تابعین ہی سے قراءت کی تعلیم لی۔ (۶) حمزہ۔ اُنہوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبیعی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قراءت سیکھی۔ (۷) کسائی۔ اُس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قراءت سیکھی تھی اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں اُن سے بہتیرے ممتاز اور سربرآوردہ لوگ ہوتے رہے۔

ساتوں مذکورۂ بالا قراءت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل اور البزی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب کے واسطہ سے اُس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بواسطۂ یزید الدوری اور السوسی کی روایت شہرۂ آفاق ہے۔ عاصم سے بواسطۂ اُن کے اصحاب کے ہشام اور

ابن ذکوان سربر آوردہ راوی ہوئے۔ ابن عاصم کے تلامذہ خاص میں ابوبکر بن عیاش اور حفص دو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطہ سلیم خلف اور خلاد دونامور راویان قراءت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابوالحارث نے شہرت تام اور قبولِ عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت امت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں اور صحیح مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے اُن کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور اُن کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قراءت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا۔ وہ ابوعبید قاسم بن سلام تھا اس کے بعد احمد بن جبیر کوفی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ زاں بعد ابوجعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابوبکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اُس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قراءت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قراءت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابوعبداللہ الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

اکیسویں نوع

قرآن کے عالی اور نازل سندیں

سندوں کے علو کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہل حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

اوّل: پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں اُن کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ اُن سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کا وقوع حفص کی روایت سے عاصم کی قراءت کو اور رویس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

دوم۔ محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، ابن جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علو کی مثال سات مذکورہ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل بالتلاوۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

سوم۔ محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے

کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتب ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر۔ اور شاطبیۃ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات' ابدال' مساواۃ اور مصافحات واقع ہوتے ہیں۔

موافقت۔ اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحبِ کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحبِ کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فنِ قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو البزی نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی ربیعہ اس سے روایت کیا ہے اور اُسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبدالملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہرزوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے پھر ان دونوں نے اُس قراءت کو عبدالسید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہٰذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل۔ اُس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحبِ کتاب کے استاد کے استاد یا اُس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو الدوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بواسطۂ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدانی نے ابی القاسم عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوالکرم شہرزوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السبتی۔ ابی الحسن الحمامی اور ابی طاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہٰذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا الدانی کے ساتھ اُس کے استاد کے اُستاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات۔ اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابیؓ یا اس سے نیچے کسی صاحبِ کتاب کے شیخ تک مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کتاب کے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو۔

اور **مصافحت** اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحبِ کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کر کے اُس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اُس کو شاطبی نے ابی عبداللہ محمد بن علی النصری سے بواسطۂ ابی عبداللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمرو الدانی از ابی الفتح فارس بن احمد از عبدالباقی از ابی الحسین بن بویان بن الحسن از ابراہیم بن عمر المقری از ابی الحیض بن بویان از ابی بکر بن الاشعث از ابی جعفر الربعی مشہور بہ ابی نشیط از قالون از نافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اسی کو

بواسطہ ابی بکر خیاط۔ از ابی محمد بغدادی وغیرہ از صائغ از کمال بن فارس از ابی الیمن الکندی از ابی القاسم ہبۃ اللہ بن احمد الحریری از ابی بکر الخیاط از غرضی از ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساواۃ رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ہیں ایسے ہی شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔

اہلِ حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انہوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت، روایۃ، طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس یا ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو ''قراءت'' کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلافِ روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں۔

چہارم۔ علو کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم، ابی المعالی ابن اللبان اور برہان شامی۔ تینوں صاحبِ فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

پنجم۔ اسناد کا علو صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہوئی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف علو کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہے جب کہ اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار پر ۸٦۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے اور جب کہ اسناد کے علو کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جا سکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اعلم، احفظ، اتقن، اجل، اشہر یا پرہیزگارتر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اُس وقت تک قابلِ اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر

فضیلت بھی نہیں دے سکتے۔

بائیسویں (متواتر) تئیسویں (مشہور) چوبیسویں (احاد) پچیسویں (شاذ) چھبیسویں (موضوع) اور ستائیسویں (مدرج) نوعین (قرائتین)

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے ''قراءت کی تقسیم متواتر' آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قراء توں کو کہتے ہیں اور آحاد اُن تین قراء توں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراء تیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراء تیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین'' کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش' یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراء تیں' اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خودبخود ہو جائے گی۔ اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد الاستاد ابوالخیر بن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں ''ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے بھی عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اُس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو نا قابل رد اور صحیح قراء ت شمار کیا جائے گا۔ اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہی حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتویں یا دسوں اماموں کی طرف مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورۂ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اُس قراءت کو شاذ' ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا خواہ اُس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا اُن کے ماسوا دوسرے امام جو اُن سے بھی بڑھ کر اور بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں اُنہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے۔ الدانی' مکی' المہدوی اور ابو شامۃ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور اُن میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابو شامۃ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اُس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اُس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو' بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کیے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ اُن کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اُس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراء توں کو شہرت عام حاصل ہے اور اُن کی قراء توں میں صحیح و متفق علیہ قراء تیں بکثرت ہیں اس لئے اُن سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اُسے باطمینان

قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے۔ پھر ابن الجزری کہتا ہے ''ہم نے ضابطہ میں ''و بو بوجہ'' کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ فصیح ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فنِ قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر نحوی عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً ''بَارِئُکُمْ'' اور ''یَامُرُکُمْ'' کا ساکن بنانا۔ ''وَالْاَرْحَامِ'' کو زیر دینا ''لِیُجْزِیَ قَوْمًا'' کو منصوب پڑھنا اور ''قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَکَائِهِمْ'' میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا۔ وغیرہ ذلک مقاموں میں قراءت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے''۔ الدانی کا بیان ہے ''فنِ قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زباندانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے''۔ بیہقی کا قول ہے زید بن ثابت کے اِس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروفِ قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابلِ عمل سنت ہے لہٰذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجزری کہتا ہے ''کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں مثلاً ابن عامر کی قراءت ''قَالُوا اتَّخذ اللّٰه'' بغیر ''واو'' کے سورۃ البقرہ میں اور ''بِالزُّبُرِ وَبِالْکِتَابِ'' دونوں میں ''ب'' کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے۔ یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے ''تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ'' حرف من کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاذ تصور کرنا چاہئے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے ''وَلَوِ احْتِمَالًا'' کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے ''مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' یہ تمام مصحف میں ''الف'' کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اُس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کی مثال ''مَالِکَ الْمُلْکِ'' کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اتر آتا ہے جس طرح ''یعلمون'' کا ''ت'' اور ''ی'' دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا۔ یا ''یَغْفِرْ لَکُمْ'' کو ''ی'' اور ''ن'' کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارہ میں صحابہؓ کی

حروفِ تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔ دیکھو انہوں نے "الصراط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرف صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تا کہ سین کی قرأۃ اگرچہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی متعدل رہیں گی اور اشام کی قراءت محتمل قرار پائے گی۔ ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اُس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الاعراف کے لفظ "بَصْطَةً" اور سورۃ البقرہ کے لفظ "بَسْطَةً" کے بارے میں اختلاف آپڑا ہے کیونکہ البقرہ میں اُس اُس کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم' مبدل' ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارہ میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قراءت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے پائے زوائد کا ثابت رکھنا۔ سورۃ الکہف میں لفظ "تسئلني" کی "ی" کو حذف کر دینا اور "وَاَكُوْنُ مِنَ الصَّالِحِين" کا واو اور بَظْنِينَ کی طاء کو حذف کرنا۔ یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اُس کی شہرت اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی' کمی' تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ "قراءت کے اسناد صحیح ہوں" اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابط راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور من اولہ الی آخرہ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے اُنہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ "قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا" اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارہ میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اس طرح وہ بہتیرے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے اور منتفی ہو جائیں گے"۔ ابوشامۃ بیان کرتا ہے "پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد ہو رہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی ائمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ "اور اُن قراءتوں کے منزل من عند اللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے"۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قراءتوں کے بابت جن

کو آئمۂ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہٰذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحتِ اسناد کی شرط لگائی جائے۔ اور علامہ مکی کا بیان ہے ''قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں۔ قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور اُن کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زبان دانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔ دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زبان دانی کی رو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی پہلی وجہ اُس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اُس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے منکر کو بدکار اور برا کہنا درست ہے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زباندانی سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا''۔ ابن الجرزی کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے مَالِک اور مَلِکْ. یُخْدَعُوْنَ اور یُخَادِعُوْنَ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعودؓ وغیرہ کی قراءت ''وَالذَّکَرُ وَالْاُنْثٰی'' اور ابن عباسؓ کی قراءت ''وَمَا کَانَ اَمَامَهُمْ مَلِکٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ صَالِحَةٍ'' یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح پر قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہؓ کے مصحف عثمان پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اُس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابوالقاسم ہذلی نے اس کی روایت کی ہے منجملہ اس قراءت کے ایک ''اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ'' میں اللہ کو پیش اور اَلْعُلَمَاءَ کو زبردے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زبان دانی عرب میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اُس روایت کو جس میں نافع کا لفظ مَعَائِشْ کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے مذکورۂ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا ابوبکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابلِ رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے۔ لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جس طرح ''قَالَ رَبِّ'' کے ادغام پر ''قَالَ

رَجُلاَنِ" کے ادغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی نظریں بھی بے حد کم ہیں"۔

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

اول۔ متواتر یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر ایکا کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم۔ مشہور وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجزری اور جیسا کہ ابوشامۃ کے مذکورہَ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر وشمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں۔ التیسیر مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجزری کی دو کتابیں اوعیۃ النشر فی القراآت العشر اور تقریب النشر۔

سوم۔ آحاد۔ ایسی قراءت جس کی سند تو صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے یا مذکورہَ فوق دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرۃ سے نقل کیا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "مُتَّكِئِيْنَ علی رَفَارِفِ خُضُرٍ وَّ عَبَاقَرِيِّ حِسَانٍ ٥" پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرۃؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّاةِ اَعْيُنٍ" قراءت فرمایا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفَسِكُمْ" فے کو زبر دے کر اور بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَرُوْحٌ وَّ رَيْحَانٌ" رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم۔ شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہو گئی ہیں۔ اور اُس کی مثال "مَلَكَ يَوْمَ الدِّيْنِ" کی قراءت ہے جس میں مَلَكَ کا صیغہ ماضی اور یوم منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی "اِيَّاكَ نُعْبَدُ" صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم: موضوع۔ جیسے خزاعی کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث "دَرج" کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص کی قراءت "وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِّنْ اُمٍّ" اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے اور ابن عباسؓ کی قراءت "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ. فِيْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ" اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیرؓ کی قراءت "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَامُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

اَلْمُنْكَرِo وَيَسْتَعِينُونَ بِاللّٰهِ عَلٰى مَا أَصَابَهُمْ" عمرو کہتے ہیں "مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ اُن کی قراءت تھی یا اُنہوں نے تفسیر کی ہے اور اُس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: "وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا...... الورود الدُّخُول" انباری کہتا ہے۔ حسنؒ کا قول الورود الدخول خود اُن کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اُسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے" اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے کہ وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیانِ مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورۂ فوق وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکنے سے مامون مانے گئے ہیں لہٰذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہین۔ اول۔ اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے بتمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اُس کے محل، وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً تواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے اس لئے کہ یہی قرآن دین قویم کی اصل اور صراطِ مستقیم ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اُس کی نسبت داخلِ قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل، وضع اور ترتیب کے بارہ میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں"۔ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات اُنہی کے طرزِ عمل سے معلوم ہوئی ہے" اور اس مذہب کی تردید یوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہو سکنا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں اُن میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے "فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبر واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے" اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی

ہے کہ قراءات' وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہو سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہلِ حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔

مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جزو قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں اُنہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریر یوں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور اُن کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا مثلاً سورتوں کے نام' آمین اور عشر وغیرہ۔ اس لئے اگر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روا نہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حاملِ قرآن مسلمانوں کو اس دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہوسکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہوسکتا پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمدؒ' ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یوں پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ......" تا "آخر حدیث" اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ کو آیت شمار کیا اور "عَلَيْهِمْ" کو آیت نہیں گنا اور ابن خزیمۃ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چرائی ہے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ" اور بیہقی۔ شعب الایمان میں اور ابن مردویہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی۔ "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ" دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو

سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا ''تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟ میں نے کہا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' سے''۔ آپؐ نے فرمایا ''وہ یہی ہے'' اور ابوداؤد۔ حاکم۔ بیہقی اور بزار نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جب تک ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے'' اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپؐ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہوگئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔ اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا ''مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اُس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔ اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباسؓ سے روایت کی ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تو آپؐ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے''۔ اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم نازل نہیں ہوتی تھی''۔ ابوشامۃ کہتا ہے ''احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دور جبریلؑ کے ساتھ کیا ہو۔ آپؐ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک کہ جبریلؑ نے آپؐ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہوگئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تاکہ لوگوں کو اس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اُتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبریلؑ بسم اللہ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا دور کراتے۔ اس طرح پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہوگئی اور اب اُس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا'' اور ابن خزیمۃ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''السبع المثانی۔ فاتحۃ الکتاب کا نام ہے''۔ لوگوں نے دریافت کیا ''پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟'' ابن عباسؓ نے جواب دیا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' اور دار قطنی صحیح سند کے ساتھ علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے سبع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علی نے فرمایا ''الحمدُ لِلّٰہِ ربِّ العالمین'' لوگوں نے کہا ''اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟'' علی نے فرمایا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' بھی ایک آیت ہے'' اور دار قطنی ابونعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا القاء کیا کرتے ہیں'' اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطہ سے ابن عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے'' اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمرؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''وہ نماز

میں بِسۡمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم" پڑھا کرتے تھے اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے اور کہتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اس کی کیا حاجت تھی اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو ''بِسۡمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اُس کی ایک آیت ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپؐ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپ نے سر اُٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا ''مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے'' اور آپ نے پڑھا ''بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم۔ اِنَّـا اَعۡطَیۡنٰـکَ الۡکَوۡثَرَ...... '' تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ فوق حدیثیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی نسبت اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ''بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعودؓ کا سورۃ الفاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے'' اس مذکورۂ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجبِ کفر ہوتا ہے۔ اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں ہے۔ امام رازی کہتے ہیں ''اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے'' اور قاضی ابوبکر نے بھی یونہی کہا ہے کہ ''ابن مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں اُنہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں لکھنے کا حکم دیا ہے، وہ اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں اور اُنہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سنا اس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔ نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں ''تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں ابن مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلی تتمیم المجلی میں بیان کرتا ہے ''یہ ابن مسعودؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطہ سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحٰق عبدالرحمٰن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں

سے مٹا دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ''ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور مٹا دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے''۔ اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ''اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا''۔ ابن حجر کہتا ہے ''لہٰذا جو شخص کہتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اُس کی بات رد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور اُن میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ اُنہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اُس روایت میں آیا ہے کہ ''ابن مسعودؓ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ ''یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں''۔ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہٰذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورۂ بالا طریقوں کے طرز بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع[1] کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الصباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اُس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا''۔

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے ''ابن مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اُنہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو اِن دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن اور حسینؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ اُنہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ اُنہوں نے اُس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنہیں خیال ہوا کہ قرآن کو ما بین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور کمی اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور اُن کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اُس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا ہے لہٰذا اُنہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعودؓ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جیسا کہ انیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] دو قولوں کے تعارض کو دور کر کے باہم ملا دینا۔

تنبیہ دوم ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے۔ ''قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جدا گانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت واحکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اُتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورۂ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت اُدا (تلفظ) یعنی تخفیف وتشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر[1] ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبولِ عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اُن آئمہ کے اسناد انہی ساتوں قراءتوں کی نسبت فن قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے''۔ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جا سکتا ہے۔ بیانِ سابق میں ابوشامۃ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مد۔ امالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو اَداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ''حق یہ ہے کہ مد اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔ زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے ''مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ سوم ۔ ابوشامۃ کا قول ہے ''بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے''۔ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے ''اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اُس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو۔ سننے والے کو اس ضنطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی ناسمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود ہی غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العزلی کا قول ہے ''کچھ یہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہو

[1] تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی۔

گئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبۃ اور اعمش وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمۃ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں'' اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً مکی اور ابوالعلاء للہمدانی۔ وغیرہ فن قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے'' ابن مجاہد اور اُس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابوعمرو بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابوحیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت' عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا'' اور مکی کا بیان ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اور اس بات کے ماننے سے یہ دقت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام' ابی حاتم سجستانی' ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ اُنہوں نے قاریوں کی تعداد آئمۃ سبعہ سے دو چند ذکر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابوعمرو اور یعقوب کی قراءت کوفہ میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔ پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اُس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے کہ فن قراءت کے اماموں میں قراء سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحب رتبہ اور مسند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کہ طالبانِ فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفا کر لی جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اُس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر اُنہوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے' نیک چلنی اور بڑی عمر تک قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور اُن سے قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر' یعقوب اور شیبۃ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر المکی نے بھی مجاہد کی طرح فن قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اُس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اُس کی یہ وجہ بھی ہے کہ عثمانؓ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ عثمانؓ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو اُن شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتا نہیں لگا

اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہٰذا اُنہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے ساتھ مطابق ہوگئی جو حدیث رسالت مآب میں حروفِ قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروف سبعہ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابلِ اعتماد اصل یہ ہے کہ سُننے میں اُس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قراءتیں زیادہ صحیح اور فصاحت کے اعتبار سے ابوعمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے'' اور القراب اپنی کتاب الشافی میں بیان کرتا ہے ''دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں۔ مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے اور کواشی کہتا ہے ''ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو۔ عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُن میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا گمان کیا گیا ہے اُس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے ''الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سبعہ کے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کا پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔ شیخ تقی الدین کہتا ہے۔ اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا بلاشک و شبہ ناروا ہے اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں چنانچہ اس طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ اُن سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں''۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنے کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں

متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قرأتوں کا تواتر بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہٰذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا اور پھر موضعِ خلاف کو اُس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواترہ کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امورِ دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اُس کو بھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو اُنہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ''جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے اُن کے ماسوا تین قراءتیں ابی جعفر۔ یعقوب اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فن قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اُس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا ثابت ہے اور اُن میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ چہارم۔ قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے مَسْتُمْ اور ''لا مَسْتُمْ'' کے اختلاف قراءت پر دو مسئلے وضوٹو ٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر لَمَسْتُمْ پڑھا جاوے تو اس صورت میں محض اَلْمَس کرنے والے کا وضوٹوٹے گا ورنہ ''لا مَسْتُمْ'' پڑھنے کی حالت میں لَمْس کرنے والے اور مَلْموس دونوں کا وضو جاتا رہے گا اور اس طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں ''یَطْهُرْنَ'' کا اختلاف قراءت خون کے بند ہوتے ہوتے غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بناتا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب وغریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابو اللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔ قول اوّل یہ ہے کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اُس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد کیا لیکن اُس نے اُس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے اور پھر اُس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں اُن دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اُس کی مثال ''حتّٰی یَطْهُرْنَ'' ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً اَلْبُیُوْتِ اور اَلْبِیُوْت تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اُسے ارشاد کیا ہے اور اُس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اُسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قراءت کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجانب اللہ تصور کی جائے گی اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے'' قراءتوں کا اختلاف اور اُن کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ امت کے لئے آسانی' سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود تھی۔ دوم یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ

دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔ سوم یہ کہ اُمت مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مدنظر تھا کیونکہ امت کے لوگ کلامِ الٰہی کی قراءتوں کی تحقیق' اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے' یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور امالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم واحکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور وخوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔ چہارم یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز[1] کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا اس لئے کہ قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اُس میں جس قدر طوالت ہوسکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول "وَاَرْجُلِكُمْ" پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اُسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں اور چھٹا فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنا دیتی ہیں مثلاً "يَطَّهَّرْنَ" کی قراءت تشدید کے ساتھ اُس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنیٰ کی وضاحت کر دیتی ہے اور "فَامْضُوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ" کی قرأ اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ "اِسْعَوْا" کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے۔''شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہؓ اور بی بی حفصہؓ کی قراءت ((والصَّلاة الْوُسطٰی صلٰوۃِ الْعَصْرِ)) ابن مسعودؓ کی قراءت "فاقطعوا اَيْمَانَهُمَا" اور جابرؓ کی قراءت "فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ لَهُنَّ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ" چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے ہیں اور تابعینؒ سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی اس لئے جب کہ وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اُس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہوگئی اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہوگئی چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم۔ شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام الحرمین کتاب البرہان اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ''شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابونصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حاجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابوطیب' قاضی حسین' رویانی اور رافعی نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے

---

[1] اختصار۔

درست ہونے پر زور دیا ہے اور الاصحاب نے ابن مسعودؓ کی قراءت کی رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر اُن کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ "مُتَتَابِعَاتٍ" پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

تنبیہ ششم۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں بھی تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔ الحجۃ مصنفہ ابی علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکی۔ الہدایہ مصنفہ مہدوی اور المحتسب فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنی۔ الکواشی بیان کرتا ہے۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اُس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح کی ترجیح دینا کہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اس لئے کہ اُن قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہٰذا کسی ایک کی تردید روا نہیں ہو سکتی اور ابو عمرو الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں اُن میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا۔ مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں"۔ اور ابو جعفر النحاس کا قول ہے "دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ اُن میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہٰذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گناہ گار ہوگا۔ اور بڑے بڑے صحابہؓ اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت برا تصور کرتے تھے۔ ابو شامۃ کا قول ہے "فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے "مَلِكِ" اور "مَالِكِ" کی قراءتوں کے بارے میں دوم کو اوّل پر اس قدر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب اُنہوں نے "مَـالِكِ" کی وجہ قراءت کو ساقط ہی کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابلِ تعریف نہیں کہا جا سکتا" اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے"۔

خاتمہ۔ نخعی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت برا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں "عبداللہ کی قراءت۔ سالم کی قراءت' اُبی کی قراءت اور زید کی قراءت۔ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے "مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا برا نہیں ہے"۔

اٹھائیسویں نوع

وقف اور ابتداء

ابو جعفر نحاس۔ ابن الانباری۔ الزجاجی۔ الدانی۔ العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہئے قراءت میں اصل بات اسی کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے ''نحاس نے کہا'' مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبداللہ بن جعفر نے دونوں نے کہا'' ہم سے عبداللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی انیسہ کے۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا'' میں نے عبداللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے اُنہوں نے کہا'' ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جونہی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب اُن سے اُس سورۃ کے حلال وحرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقعہ نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں''۔ نحاس کہتا ہے'' لہٰذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ'' ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے۔ یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا باتفاق عمل درآمد تھا۔ میں کہتا ہوں۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علیؓ نے خداوند کریم کے قول ''وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيلًا ۝'' کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ اُنہوں نے فرمایا'' ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے''۔ ابن الانباری کہتا ہے'' قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو'' اور نکزاوی کا بیان ہے'' وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اُس سے احکام شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے'' اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے'' چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالت وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے لہٰذا

واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کر لیا جائے یہ بات اُسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف وابتداء کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اُس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اس کی واضح دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ سے ثابت ہوا ہے مثلاً ایک نہایت سربرآوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگردان رشید امام نافع' ابوعمرو' یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرزِ عمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف وابتداء کی شناخت میں بخوبی آزما نہ لیں اُس وقت تک اُسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت تم ''كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ'' پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک ''وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۞'' کو بھی نہ پڑھ لو''۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل

آئمہ فن نے اختلافِ اقوال کے ساتھ وقف اور ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے ''وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام' حسن اور قبیح۔ وقفِ تام وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اُس وقف کا مابعد اُس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: '' وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۞'' یا قولہ تعالیٰ ''أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۞'' وقف حسن ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قولِ تعالیٰ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ'' کہ اس کے بعد ''رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے اور وقفِ قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقفِ تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ ''بِسْمِ اللّٰهِ'' میں صرف بِسْمِ پر ٹھہر جانا''۔ ابن الانباری کہتا ہے ''مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر' موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر' مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے کلمہ پر' اسی طرح اس کے برعکس۔ پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی۔ موکد پر بلا اُس کی توکید کے۔ معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے۔ بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت اِنَّ یا کَانَ یا ظَنَّ اور اُس کے مانند کلموں کے اسم وخبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی' نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے' نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے' نہ شرط پر بغیر اُس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے'' ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے

شخص کا بیان ہے، کہ وقف چار قسمیں ہیں۔تام مختار۔کافی جائز۔حسن مفہوم اور قبیح متروک۔قسم اوّل یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝" میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّۃَ اَھْلِھَآ اَذِلَّۃً ط" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بلقیس کی بات پوری ہوگئی۔پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَکَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ ۝ او را یسے ہی "لَقَدْ اَضَلَّنِیْ عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ اِذْ جَآءَنِیْ ط" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اُبی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگارِ عالم ارشاد فرماتا ہے "وَکَانَ الشَّیْطٰنُ لِلْاِنْسَانِ خَذُوْلًا ۝" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مُصْبِحِیْنَ ۝ وَبِالَّیْلِ ط" کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے "بالصبح وباللیل" مراد ہے اور اسی طرح "یَتَّکِئُوْنَ ۝ وَزُخْرُفًا" میں آیت کا خاتمہ "یَتَّکِئُوْنَ" ہے اور وقف آ کر "زُخْرُفًا" پر ختم ہوا۔اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے۔ان کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اُس کے آغاز کا ماقبل۔ہر ایک سورۃ کا آخیر اور یائے نداء، فعل امر، فعل قسم اور لام قسم سے پہلے۔قول اور شرط کو چھوڑ کر تاوقتیکہ جواب قسم متقدم نہ ہوا ہو اور "کَانَ اللّٰہُ وَمَا کَانَ اور ذٰلِکَ اور لَوْلَا۔یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہو نہ آئے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔اس لئے اُس پر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ" یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سرا جس کے بعد لام کا اِلَّا بمعنی لکن۔اِنَّ مشدد اور مکسور۔استفہام بَلْ۔ اَلَا مخففہ۔سین۔سوف۔ نِعْمَ بِئْسَ اور کیلا واقع ہو۔جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے اور وقف حسن وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" میں الحمد پر وقف کرنا اور وقف قبیح وہ ہے جس پر ٹھہرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً "اَلْحَمْدُ" اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا" پر وقف کر کے پھر "اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمَسِیْحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنی کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور "فَبُھِتَ الَّذِیْ کَفَرَ وَاللّٰہُ" اور "فَلَھَا النِّصْفُ ط وَلِاَبَوَیْہِ" پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ کر لیا جائے جیسے لَآ اِلٰہَ ☆ اِلَّا اللّٰہُ" اور "وَمَآ اَرْسَلْنٰکَ ☆ اِلَّا مُبَشِّرًا وَّ نَذِیْرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔مترجم) لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کرلے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں' اور السجاوندی کہتا ہے' وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔لازم۔مطلق۔جائز۔کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔وقف لازم وہ ہے کہ اگر اُس سے دونوں مفصول کنارے ملا دیئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔مثلاً قول تعالیٰ "وَمَا ھُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ ۝" اس جگہ وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "یُخٰدِعُوْنَ اللّٰہَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ "بِمُؤْمِنِیْنَ" کی صفت ہے اور اُن

سے فریب سازی منتفی ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ و مکر و فریب کے قرار پا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مُخَادِعٍ" اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ "لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْاَرْضَ" ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِیرُ کا جملہ ذَلُولٌ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُولٌ حیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے "ذَلُولٌ" زمین کو جوتنے والی نہیں ہے" اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً "سُبْحَانَهُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ وَلَدٌ ط" کہ اگر اس کو قول باری تعالیٰ "لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔ وقف مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً "اَللّٰهُ يَجْتَبِيْ" یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح "يَعْبُدُوْنَنِيْ ط لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا. سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ اور يَسَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا" اور مفعول محذوف مثلاً "وَعْدَ اللّٰهِ ط سُنَّةَ اللّٰهِ" اور شرط جیسے "مَنْ يَشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ" اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح "اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَهْدُوْا" تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا" اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملہ میں جیسے "مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ. اِنْ يُرِيْدُوْنَ اِلَّا فِرَارًا" مگر یہ اس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔ وقف جائز۔ اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً "وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ط" میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد "وَيُوْقِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ" ہے اور وقف مجوزہ لوجہ۔ یہ ہے کہ جس طرح "اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ" میں اس کے مابعد کے جملہ "فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ" کا حرف "فا" کے ساتھ آغاز ہونا سببیۃ اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "وَاَنْزَلَ" سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ "اَنْزَلَ" کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُس ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی اب رہے وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں۔ شرط پر بغیر اُس کی جزا کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام۔ مشابہ تام۔ ناقص۔ مشابہ ناقص۔ حسن۔ مشابہ حسن۔ قبیح اور مشابہ قبیح اور ابن الجزری کہتا ہے "وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو

قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنیٰ کی جہت سے لہٰذا جس وقت کا نام ہی اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔ ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ''اور کبھی وقف کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً ''وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ'' یہ وقف اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ مستانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم کی جائے جیسے ''الم. هٰذِهٖ'' یا ''هٰذِهٖ الم'' یا جب کہ اُن کو ''قُلْ'' مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی مانی جائیں۔ یا مثلاً ''مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًا'' پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ ''اتَّخِذُوْا'' کسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتحۂ خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا اور مثلاً ''اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ ○'' کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم ''اللہ'' کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقفِ تام ہے اور جو شخص اسمِ ذات کو کسرہ دے کر ''اللہ'' پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقف حسن اور گا ہے کئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے اس کی مثال ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ○اِيَّاكَ نَعْبُدُوَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ○'' ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اوّل میں یہ بات نہیں اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنیٰ مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ موکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنیٰ کی جہت سے ہوگا تو اُس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اُس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ○'' اور ''وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ؕ'' اور ''عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ ؕ'' وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اُس کے تام ہونے میں ذکر کیا گیا اور اُس کی مثال یہ ہے کہ ''فِىْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ؕ'' یہاں پر وقف کافی ہے ''فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا ؕ'' یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور ''بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ ○'' پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑھ کر وقف اکفیٰ ہے۔ پھر گا ہے کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔ جس طرح قول باری تعالیٰ ''يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ'' کہ اگر اس کے مابعد کا ''ما'' نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور ''بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ'' کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ''عَلٰى هُدًى'' اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو ''اَلَّذِيْنَ

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" یا "وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ" کی خبر بنایا جائے تو اِس جگہ وقفِ حسن ہوگا۔ اور "وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُوْنَ" پروقف کرنا کافی ہے اگر "اَمْ تَقُوْلُوْنَ" کو صیغۂ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغۂ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقفِ حسن ہوگا اور "يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ط" میں جس نے اس کے بعد "فَيَغْفِرُ" اور "وَيُعَذِّبُ" کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قرأۃ کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہوتو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہ حسن اور مفید ہے اس پر ٹھہر جانا روا ہے اور اس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدا کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہل ادا کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے اور بی بی ام سلمہؓ کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ط" پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اُس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبر مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقفِ کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتدا بنایا جائے اور "اُولٰٓئِكَ" کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح بھی کہتے ہیں عمداً اس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کرلیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال "صِرَاطَ الَّذِيْنَ" ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت برے ہوتے ہیں مثلاً "فَلَهَا النِّصْفُ وَلِاَبَوَيْهِ" کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برا یہ ہے کہ "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْ" اور "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ" اور "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ" پر وقف کرنا۔ یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کیے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی۔ لہٰذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہوسکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام۔ کافی۔ حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیۃ کریمہ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ......" میں "وَمِنَ" پر وقف کر کے "النَّاس" کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور "مَنْ" ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر "مَنْ يَّقُوْلُ" پر وقف کیا جائے تو "يَقُوْلُ" سے ابتداء کرنا بہ نسبت "مَنْ" سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح "خَتَمَ اللّٰهُ" پر وقف کرنا قبیح ہے۔ اور پھر "اللّٰهُ" سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں "خَتَمَ" پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ "عُزَيْرُ نِ ابْنُ اللّٰهِ" اور "اَلْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ" پر وقف کرنا قبیح اور "اِبْن" کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر "عُزَيْرٌ" اور "اَلْمَسِيْحُ" سے ابتداء کرنا اور بھی سخت برا ہے اور اگر "مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ" پر بضرورت وقف کر دیا جائے

تو اس کے بعد اسمِ ذات (اللہ) سے ابتدا کرنا بہت برا ہے اور "وَعَدَنَا" سے ابتدا کرنا اور بھی سخت برا اور "ما" سے ابتداء کرنے کی قباحت اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتدا کرنا برا ہے۔ مثلاً "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ" کہ اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنی کے نہایت برا کیونکہ اس صورت میں بمعنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" کہ یہاں "هٰذَا" پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتدا اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہم دلاتا ہے "هٰذَا" کا اشارہ "مَرْقَدِ" کی جانب ہے۔ مگر "هٰذَا" سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اوّل: علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ "اُس سے اُن کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قراۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کیے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔

تنبیہ دوم۔ ابن الجزری کا قول ہے "بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرتِ وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب مقامات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عمداً ٹھہر جانا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنی اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً "وَارْحَمْنَا اَنْتَ" پر وقف کر کے "مَولٰنَا فَانْصُرْنَا" سے ابتداء کرنا اور نداء کے معنی مراد لیا۔ یا "ثُمَّ جَآءُوْکَ یَحْلِفُوْنَ" پر وقف کر کے "بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا" سے اور "یٰبُنَیَّ لَا تُشْرِکْ" پر ٹھہر کر "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْکَ" سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح "وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ" پر وقف اور "اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" سے ابتداء کرنا اور "فَلَا جُنَاحَ" پر وقف اور "اَنْ یَّطَّوَّفَ بِهِمَا" سے ابتداء کرنا کہ یہ سب بناوٹ اور فضول ردو بدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم۔ آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق وتنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مرخص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں قولِ باری تعالیٰ "وَالسَّمَآءَ بِنَآءً" کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف وابتداء کی تمثیل میں آیات "قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" اور "وَالنَّبِیّٖنَ" اور "وَاَقَامَ

الصَّلٰوۃَ وَاٰتی الزَّکٰوۃَ" اور "عَاھَدُوْا" اور "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" کی آیتوں کو آخر قصہ تک' پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقفِ تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اُس کے مابین کوئی وقفِ تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقفِ ناقص کو لے لینا اچھا ہے اور اُس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اُس میں قولہ تعالیٰ "قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ" کے بعد "ان" مکسورۃ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ "فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰہِ اَحَدًا o" تک اور "اَنَّ" مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "کَادُوْا یَکُوْنُوْنَ عَلَیْہِ لِبَدًا o" تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے لہٰذا یہاں وقف ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقفِ ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے "وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا" یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ "قَیِّمًا" اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً "وَبَنَاتُ الْاُخْتِ" پر ٹھہر جانا۔ تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جا سکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح "یَا لَیْتَنِیْ لَمْ اُوْتَ کِتَابِیَہْ ط وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِیَہْ o" ابن الجزری کہتا ہے' جس طرح مذکورہ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابلِ معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح "وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتَابَ" اور "وَاٰتَیْنَا عِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ الْبَیِّنَاتِ" کی آیتوں میں "بالرُّسُلِ ط" اور "اَلْقُدُسِ ط" پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابلِ وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" اور "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ" کو "وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ ط" سے ملا کر اور "يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ" کو "وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ" سے اور "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ" کو "وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا" سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم: اور گاہے ایک حرف اور دوسرے دونوں حرف پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں' اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص "لَا رَیْبَ" پر وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ "فِیْہِ" پر اور جس کے نزدیک "فِیْہِ" پر وقف جائز ہے وہ "لَا رَیْبَ" پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا اور یہی حالت "وَلَا یَاْبَ کَاتِبٌ اَنْ یَّکْتُبَ" پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اُس کے اور "کَمَا عَلَّمَہُ اللّٰہُ" کے مابین مراقبت ہے۔ نیز "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗ اِلَّا اللّٰہُ" اور "وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے' سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بتایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اُس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح ''مراقبۃ'' سے اخذ کیا۔ (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضروری سقوط ہو جاتا ہے)

تنبیہ پنجم: ابن مجاہد کا قول ہے وقف کرنے کے بارہ میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قراءتوں

تفسیر۔ قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اُس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے''۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے ''اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقف کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ خداوند کریم کے قول ''وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا'' پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے'' قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس نے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رو سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اُس کے تقدیرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص ''مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ'' کو اغراء[1] کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اُس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اُس کو اُس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اُسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قراءتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا اور فن تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا ''اَنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً'' پر وقف کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ ''عَلَيْهِمْ'' پر وقف کردے گا تو اُس کے یہ معنی ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ ''تیہ'' (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسوا ہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقف تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانیٔ قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع[2] کا معلوم کرنا اُسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ ''وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ'' اس میں ''اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ'' جملہ مستانفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قولہ تعالیٰ ''فَلَا يَصِلُوْنَ اِلَيْكُمَا بِاٰيٰتِنَا'' پر وقف کر کے ''اَنْتُمَا'' سے ابتداء کرنا چاہئے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے ''بہتر یہ ہے کہ ''اِلَيْكُمْ'' پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ اور ہارون دونوں کی طرف ''لَا يَصِلُوْنَ'' کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے عصا اور اس کی صفتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ'' پر وقف کر کے پھر ''وَهَمَّ بِهَا'' سے ابتداء کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود[3] ''لَوْ لَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ لَهَمَّ بِهَا'' ہیں اور اس صورت میں ''وَهَمَّ بِهَا. لَوْلَا'' کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے

---

[1] نحویوں کے نزدیک الزم فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تحذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔

[2] قطع ہونے کی جگہیں۔

[3] اگر وہ (یوسف) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بے شک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

سے اڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنیٰ کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

تنبیہ ششم: ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد رشید کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قران میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام یہ ناقص۔ حسن اور قبیح ٹھہرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنا والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور مِنْ اوّلـه الٰی آخـرہ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم: فن قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونا مدنظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے "وَمَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰه ط" اور "وَمَا یُشْعِرُکُمْ" اور "اِنَّمَا یُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ" کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عمداً وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر بتاتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ "آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپؐ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابوداؤد وغیرہ نے بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپ کہتے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" پھر ٹھہر جاتے۔ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" پھر وقف فرماتے اور "الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم: علمائے متقدمین وقف، قطع اور سکت کی عبارتوں کا باہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سرِ نو قراءت شروع کرنے کے واسطے "اَعُوْذُ بِاللّٰهِ" پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتموں پر ہوتے ہیں جو فی نفسہٖ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کی ہے "حدثنا ابی سنان۔ عن ابن ابی الہذیل۔ کہ ابن ابی الہذیل نے کہا" وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں"۔ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبداللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول "وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے" اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کر لی جائے جتنی دیر میں

معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور اُن کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے سکت کے یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اُس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فن قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں اُن کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اُس ساکن حرف پر جو ہمزہ سے قبل آئے چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشنانی تھوڑے سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اُس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلبون تھوڑی سی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے قتیبہ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتا ہے جعبری کا قول ہے ''اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو سکت کہلاتا ہے کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور بجز ان مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالتِ وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو۔ بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی واردشدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط: قرآن میں جتنی جگہوں پر ''اَلَّذِیْ'' اور ''اَلَّذِیْنَ'' آیا ہے اُن میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ اُنہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔ سورۃ البقرہ میں ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتٰبَ یَتْلُوْنَهٗ''۔ ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ'' اور ''اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا......'' ''اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا......'' سورۃ براءۃ میں ''اَلَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ......'' سورۃ الفرقان میں ''اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ'' سورۃ الغافر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ''اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ ......'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ''الذی'' سے ابتدا کرنا اُس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اُس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہوگا رمانی کا قول ہے ''صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اُس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عامل موصوف کے عامل سے جداگانہ ہوتا ہے۔ مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اُس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔ اول مطلق جواز اس لئے کہ وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اُس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظاً محتاج ہے یوں کہ اِلّا یا اُن حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معناً ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری نہ ہونے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ''مَا فِی الدَّارِ اَحَدٌ'' ہی ''اِلَّا الْحِمَارُ'' کو صحیح بناتا ہے ورنہ

اگر تم "اِلَّا الْحِمَارُ" علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنی لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے۔ اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔ ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہونا ہے۔ گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ کَلَّا۔ قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ اُن کے سات جگہوں پر باتفاق تمام علماء کے روع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں "عَهْدًا. كَلَّا" اور "عِزًّا. كَلَّا" سورۃ مریم میں۔ "اَنْ يَّقْتُلُوْنِ. قَالَ. كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ قَالَ كَلَّا" سورۃ الشعراء میں۔ "شُرَكَاءَ كَلَّا" "اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "اَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا" ان سات مقاموں کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر "کَلَّا قطعاً حقاً" کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اُس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متحمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔ مکی کہتا ہے "کَلَّا" کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر رَدع یعنی آزمائش کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو "حَقًّا" کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔ دو سورۃ مریم میں، دو سورۃ قد افلح میں، دو سورۃ سبا میں، دو سورۃ المعارج میں اور دو ہی سورۃ المدثر میں۔ "اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "مُنَشَّرَةً كَلَّا" سورۃ المطففین میں "اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ كَلَّا" اور سورۃ الفجر میں "اَهَانَنِىْ كَلَّا" اور سورۃ الحطمۃ میں "اَخْلَدَهٗ كَلَّا" دوم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتدا کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورۃ الشعراء میں ہیں۔ "اَنْ يَّقْتُلُوْنِ قَالَ كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ قَالَ كَلَّا" سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورۃ عم اور سورۃ التکاثر میں ہیں۔ "كَلَّا سَيَعْلَمُوْنَ" اور "ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" اور چہارم وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ موقعے ہیں"۔

بَلٰی: یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل جس پر وقف کرنا اجماعاً جائز ہے اس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورۃ الانعام میں "بَلٰى وَرَبِّنَا" سورۃ النحل میں "بَلٰى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا" سورۃ سباء میں "قُلْ بَلٰى وَرَبِّىْ لَتَاْتِيَنَّكُمْ" سورۃ الزمر میں "بَلٰى قَدْ جَاءَتْكَ" سورۃ الاحقاف میں "بَلٰى وَرَبِّنَا" سورۃ التغابن میں "قُلْ بَلٰى وَرَبِّىْ" اور سورۃ القیمۃ میں "بَلٰى قَادِرِيْنَ" دوم ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں "بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ" الزمر میں "بَلٰى وَلٰكِنْ حَقَّتْ" الزخرف میں "بَلٰى وَرُسُلُنَا" الحدید میں "قَالُوْا

بَلٰی'' اور تبارک میں ''قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَاءَ نَا'' سوم وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں۔ لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں ''قَالُوْا نَعَمْ فَاذَّنَ'' اور قول مختار یہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورۂ بالا سورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں ''قَالَ نَعَمْ وَاِنَّكُمْ اِذًا'' اور تیسرا سورۃ الصافات میں ''قُلْ نَعَمْ وَاَنْتُمْ دَاخِرُوْنَ'' اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اُس کا قول سے متصل ہونا اُس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فن قراءت کے اماموں نے اُن میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔ (۱) سکون۔ (۲) روم۔ (۳) اشمام۔ (۴) ابدال۔ (۵) ادغام۔ (۶) نقل۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ اور (۹) الحاق۔ جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارہ میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے کہ وہ ابتداء کے خلاف ہے لہٰذا جس طرح حرف ساکن سے ابتدا نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرف متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

رَوم۔ قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آسکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ ''یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ روم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مضموم اور مکسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتحہ ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تبعیض[1] قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔

اِشمام۔ بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اُسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی ہیں۔ اشمام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب[2] کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی

[1] بعض حصہ ہونا۔

[2] معرب ہونا

وجہ سے حرکت ضمہ لفظاً نہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) ہاء۔ ان دونوں میں نہ رَوم ہے اور نہ اِشمام۔ ابن الجزری نے ''ھا'' کی تانیث کے بارہ میں یہ قید لگائی ہے کہ حالتِ وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی ''ۃ'' ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ روم اور اشمام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارہ میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہل ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالتِ وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

ابدال۔ پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب مُنَوَّن[1] اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں اور ایسے ہی کلمہ ''اِذَن'' پر بھی اور اسم مفرد مونث بالتاء میں ''تاء'' کو ''ھا'' سے بدل کر اُس پر وقف کرنے کا نام وقفِ بالابدال ہے اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا اِلف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مد[2] کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مد الف ہوگا تو اُس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً اِقْرَأْ. نَبِیء. بَدَأَ. اِنِ امْرُؤٌ. مِنْ شاطِئٍ. یَشَاء. مِنَ السَّمَاء اور مِنْ مَّاء.

وقفِ نقل۔ اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرفِ ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکتِ منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرفِ ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے ''دِفْءٌ. مِلْءُ. یَنْظُرُ الْمَرْءُ. لِکُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه. بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِه اور یُخْرِجُ الْخَبْأَ'' اور اس قسم کی اِن سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یا وہ ساکن اصلی واوَ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واوَ یا یے بھی حرف مد ہو یا حرفِ لین[3] ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی۔ مثلاً اَلْمُسِیْءُ. جِیْءَ. یُفِیْءُ. اَنْ تَبُوْءَ۔ لِتَنُوْءَ: اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ: یہ تو حروف مد کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں۔ شَیْءٌ. قَوْمَ سُوْءٍ اور مَثَلُ السَّوْءِ.

وقفِ ادغام ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں واو . یا . یے . زائدتین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرف ماقبل کے ہم جنس حرف سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً النَّسِیْءُ یَرِیْءٌ اور قُرُوْءٍ.

وقفِ حذف۔ جو لوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائدہ ہر ایک وہ ''ے'' کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی ''ے'' ایک سو اکیس مقاموں پر بدیں تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن

---

[1] تنوین کے کھنچے والے اسم

[2] وہ ساکن حرف علت جس کی حرکت ماقبل اُس کے موافق ہو۔

[3] حرف صحیح ساکن۔

کے آخری کناروں پر۔ لہٰذا نافع۔ ابوعمرو۔ حمزہ۔ کسائی اور ابوجعفر۔ یہ لوگ اُس ''یے'' کو حالتِ وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

وقفِ اثبات۔ اُن یـا آت میں ہوتا ہے جو بحالتِ وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف اُن یا آت کو قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً هادٍ. وَالٍ. بَاقٍ. اور وَاقٍ.

اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو روا مانتے ہیں سکتہ کی ''ھے'' ملحق کر دی جائے مثلاً عَمَّ. فِيمَ. بِمَ اور مِمَّ میں۔ یا نون مشدد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے هُنَّ اور مثلُهُنَّ میں اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً الْعٰلَمِينَ. اَلَّذِينَ اور الْمُفلِحُوْنَ یا حرف مشدد مبنی شامل کیا جائے جس طرح الاَّ تعلُو عَلَيَّ. خلَقْتُ بِيَدِيَّ. مُصْرِخِيَّ اور لَدَيَّ میں ہوا ہے۔

قاعدہ۔ ابدال۔ اثبات۔ حذف۔ وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے۔ مگر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اوّل جو کلمات ''تے'' کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف ''ھے'' کے ساتھ پڑھنے اور عَمَّ. فِيمَ. وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتہ کی ''ھے'' لاحق کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے۔ دوم بعض جگہوں میں جہاں ''یے'' لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت کرنا اور حرف واوٗ کا مقامات ''يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ. وَيَدْعُ الانْسَانُ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ اور يَمْحُ اللّٰهُ الباطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ. اَيُّهَ السَّاحِرُ اور اَيُّهَ الثَّقلانِ'' میں اَلف کو نمایاں بنانا اور ''كَـاَيِّنْ'' میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا حذف کر دینا۔ کیونکہ ابوعمرو اس لفظ میں محض ''یے'' پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں ''اَيًّـا مَّـا'' کو اور سورتہائے النساء۔ الکہف۔ الفرقان اور سَـاَلَ۔ میں ''مَـالِ'' کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَيْـكَاَنَّ. وَيْـكَاَنَّهٗ اور اَلَّا يَسْجُدُوْا کو قطع کر دیا ہے اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

انیتسویں نوع

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنیٰ کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیۂ کریمہ ''هُوَ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا...... تا قولہ تعالیٰ ''جَعَلَا لَهٗ شُرَكَاۤءَ

فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" بھی ہے۔ کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان سے ظاہر ہے اور نیز اُس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور حاکم نے صحیح بتا کر حسن کے طریق پر سمرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور پھر اُسی حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس آیت کا آدمؑ اور حواؑ کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ڈالتا ہے کہ اُس میں آدمؑ اور حواؑ کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدمؑ صاحبِ کلام نبی تھے اور انبیاءؑ قبل از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق آراء شرک سے معصوم مانے گئے ہیں۔ چنانچہ اسی اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدمؑ اور حواؑ کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اُس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں سے تھے۔ پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اُس پر منکر ہونے کا حکم لگانے میں بھی کوشاں ہوا ہے مگر میں اس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اُس کی تحقیقات سے باز نہ آیا یہاں تک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا "ابن ابی حاتم کہتا ہے" اخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم۔ حدثنا احمد بن مفضل۔ حدثنا اسباط اور اسباط نے اسدی سے قولہ تعالیٰ "فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" کے بارے میں یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا "یہ ٹکڑا قصہ آدمؑ کی آیت سے خاص کر اہل عرب کے معبودوں کے بارے میں جدا کیا گیا ہے" اور عبدالرزاق بن عیینۃ کا قول کہ "میں نے صدقۃ بن عبداللہ بن کثیر المکی کو السدی سے یہ قول نقل کرتے سنا ہے کہ اُس نے کہا" یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو "موصول مفصول" ہیں اور ابن ابی حاتم کا قول ہے" حدثنا ابن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حماد۔ حدثنا مہران۔ عن سفیان۔ عن السدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا" یہ ٹکڑا "فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" آیت کے اگلے حصہ سے جداگانہ بیٹے کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی قوم کے لئے ہے"۔ بس اُسی وقت میری دل کی گرہ کھل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہوگئی کیونکہ مجھ پر اس قول کے دیکھنے سے واضح ہوگیا کہ آدمؑ اور حواؑ کا قصہ "فِيمَا آتَاهُمَا" پر تمام ہو چکا ہے اور اُس کے بعد کا تمام بیان اہلِ عرب کے حالات اور اُن کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے پھر اس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تثنیہ کی آئی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصہ ہوتا تو اُس میں شک نہ تھا کہ پروردگار عالم یہاں پر بھی اپنے قول "دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا" کی طرح "يُشْرِكَانِ" صیغہ تثنیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالیٰ "أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا" اور اُس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حسن التخلص۔ قرآن کا ایک اسلوب (طرز بیان) ہے چنانچہ اسی قبیل سے خداوند کریم کا قول "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...." تا آخری آیت" بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اُس کے برعکس معنی نکلیں گے اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعثاء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوع ہے۔" اور اس کی تائید اس آیت کے متشابہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انہیں لغزش میں مبتلا بتانے سے بھی ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ

خِفْتُمْ اَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ......" یہاں آیت کی ظاہری عبارت نمازِ قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے چنانچہ اس ظاہری مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہؓ بھی شامل ہیں اس بات کے قائل ہو گئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہیں پڑھنی چاہئے۔ مگر سبب نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ''موصول مفصول'' کے ہے۔ اس لئے ابن جریر نے علیؓ کی حدیث سے روایت کی ہے علیؓ نے فرمایا ''قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا'' یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہٰذا بتایئے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ" پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدانِ جنگ میں آپؐ نے ظہر کی نماز ادا کی۔ مشرکین آپؐ کو نماز میں مصروف پاکر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف سے پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقع دیا ہے لہٰذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن میں زیادہ دباؤ ڈالو؟ مشرکین ہی میں سے کوئی شخص اُن کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادۂ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروفِ نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا......" تا قولہ تعالیٰ "......عَذَابًا مُّهِیْنًا" کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا''۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہو گیا کہ "وَاِنْ خِفْتُمْ" کی شرط اُس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نمازِ خوف کے واسطے نہ کہ نمازِ قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آ چکا تھا۔ پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں اِذَا حرفِ شرط پہلے نہ آ چکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی'' اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ''واؤ کو زائد قرار دے کر اِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے'' میں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آ پڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آ جاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ اِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذَا کا زائدہ ہونا تسلیم کیا ہے ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ''کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً "یُرِیْدُ اَنْ یُّخْرِجَکُمْ" یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے "فَمَا ذَا تَاْمُرُوْنَ" ایسے ہی "اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ" یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہو گئی اور اُس کے بعد یوسف نے کہا "ذٰلِکَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ" اور اسی طرح "اِنَّ الْمُلُوْکَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْیَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً" بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے "وَکَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ" اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ "مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ" اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے اسی آیت کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔ "قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" یہ تو اہل نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اٹھائے گئے تو کہا "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" قولہ تعالیٰ

"وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا" اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا بیشتر خداوند کریم فرماتا ہے [1] "وَمَا يُدْرِيْكُمْ اَنَّهُمْ مُؤْمِنُوْنَ اِذَا جَاءَتْ؟" اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے "اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" یعنی اگر قیامت آ بھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

تیسویں نوع

اِمالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں منجملہ اُن کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اُس نے اپنی کتاب قرة العين في الفتح والامالة وبين اللفظين خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔ الدانی کا قول ہے'' فتح اور امالہ ان فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا چنانچہ اہل حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم۔ اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح و امالہ کو قراءت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حذیفہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ'' تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہل فسق (بدکار لوگ) اور اہلِ کتابین کی آواز کبھی نہ استعمال کرنا''۔ الدانی کہتا ہے۔ اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ منجملہ حروف سبعہ کے ہے اور اہل عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔ ابوبکر بن ابی شیبة کا قول ہے'' حدثنا وكيع. حدثنا الاعمش عن ابراهيم قال۔ صحابہؓ قراءت میں'' الف'' اور'' یے'' کو ایک سا سمجھتے تھے'' ابراہیم کی مراد'' الف'' اور'' یے'' سے تفخیم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکوفی کے طریق پر محمد بن عبید سے بواسطۂ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا'' کسی شخص نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے قراءت کرتے ہوئے طٰہٰ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا"طٰہٰ اور "طا" اور "ھاء" دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبداللہؓ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا۔ واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے۔'' ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزمی اہل حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اُس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اُس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اُس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھا ہے کہ'' اور اسی طور پر جبریلؑ اسے لے کر نازل ہوئے تھے'' کتاب جمال القراء

---

[1] اور تم کو کیا خبر ہے کہ وہ لوگ ایمان لے ہی آئیں گے جب کہ قیامت آ جائے۔

میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "یَا یَحْیٰ" : امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ اخوال[1] کی زبان ہے۔ بنی سعد کی" اور ابن اشتہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ہے۔ کوفیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ اُنہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر "یے" لکھی ہوئی پائی۔ لہٰذا اُنہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ "یے" کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتحہ کو کسرہ کی طرف اور الف کو "یے" کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اضجاع۔ البطح اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ ادھر جھکتا ہو اور کسی قدر اُدھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدۃ کے ساتھ خالص قلب[2] سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین متوسط اوسط درجہ کے فتح اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔ الدانی کا قول ہے "ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورۂ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض "یے" کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف "ی" کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور "ی" کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اُس کو تفخیم بھی کہتے ہیں فتح کی بھی دو قسمیں شدید اور متوسط ہیں۔ شدید یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور فتح متوسط۔ فتح شدید اور امالہ متوسط کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اُسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اُس کے اسباب۔ اُس کی وجہیں۔ اس کا فائدہ۔ کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟ (۱) قاریوں نے امالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں ابن الجزری کا قول ہے امالہ کا مرجع دو چیزوں

---

[1] پلٹ دینا یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا۔

[2] ماموں لوگ۔

کی طرف ہے اول کسرہ دوم ''یا'' اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک شئے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ''ی'' نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں اُن امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یا فتحہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یا فتحہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اس قسم کو امالہ بباعث امالۃ کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اُسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتحہ کا امالہ کثرتِ استعمال اور اسم وحروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔ کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کسرہ اور الف کے مابین کوئی اور حرفِ فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اور حساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتحہ اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اور کسرہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ''انسان'' یا دونوں مفتوح ہوں اور حرفِ دوم ''ھاء'' ہو اس واسطے کہ اُس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ''یائے'' سابقہ یا تو حروفِ الف کے ساتھ ملی ہوگی جیسے اَلحَیَاۃ اور ''اَلاَیَامٰی اور یا الف کو ی سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہوگا اور ان دو حرفوں سے ''ھا'' ہوگا جس طرح یَدِھَا اور کسرہ جو الف کے بعد آتا ہے اُس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے ''عَـابِدٌ اور کسرہ عارضی کی مثال ہے۔ مِنَ النَّاسِ اور فِیْ النَّارِ اور بعد میں آنے والی ''یے'' کی مثال ہے ''بَـایِعٌ'' اور کسرہ کی مقدر کی مثال ''خاف'' ہے جو دراصل ''خَوِف'' تھا یا کے مقدرہ کی مثالیں یَخْشیٰ. اَلْھُدیٰ. اَتیٰ اور الثَّریٰ ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَابَ. جَاءَ. شَاءَ اور زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ''فے'' پر کسرہ آ جاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) اور یہی حالت عارضی ''یے'' کی بھی ہے جیسے ''تَلاَ'' اور غَـزَا'' کے ان کلمات کا الف واؤ سے بدل کر آیا ہے اور اس کا امالۃ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ تُلِیَ اور غُزِیَ (مجہول ہونے) کی حالت میں میں ''یے سے بدل جاتا ہے اور ''امالہ بوجہ امالہ'' کی مثال کسائی کا ''اِنَّا لِلّٰہِ'' میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد ''اللہ'' کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے۔ اور ''اِنَّا اِلَیْہِ'' میں امالہ نہیں کیا گیا اس واسطے کہ اُس کے بعد کوئی دوسرا الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور الضحیٰ. القُـوٰیٰ. ضُحٰـھَـا اور تَلاٰھَـا وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو امالہ بباعثِ مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال اَلْحُسْنٰی کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفوں کا بوجہ ان کے اَلْھُدیٰ سے مشابہت رکھنے کے امالہ کر دینا ہے۔ کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال ''النَّاس'' کا ہر سہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اور اُس کو المنہج کے مصنف نے بیان کیا ہے۔ اسم وحروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فواتح کا امالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً ''ثا اور ''یا'' کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ کہ مَـا اور لاَ وغیرہ کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ ایک مناسبت اور دوم اشعار۔ مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے گویا قاریوں نے یہ بات مدنظر رکھی ہے کہ جس حرف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعار کی تین قسمیں اول اشعار بالاصل' دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے سوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو مشعر بالاصل ہے اشعار کرنا اور امالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کیساتھ اوپر کو اٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اٹھانے کی نسبت اُس کی نیچے کی طرف مائل کرلانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتفاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زائد ہلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی لیکن جن قاریوں نے فتح پر زردیا ہے اُنہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتحہ زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔ امالہ کی قراءت دسوں مشہور قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے اُن کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں لہٰذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اسی نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اُس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت میں داخل ہو سکیں۔

حمزہ۔ کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ''یے'' سے بدل کر آیا ہے۔ جہاں بھی قرآن میں اُس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً ھُدٰی. ھَوٰی. فَتٰی. عَمٰی. زِنَا. اَتٰی. ابٰی. سَعٰی. یخشٰی. یَرْضٰی. اِجْتَبٰی. اِشْتَرٰی. مَثْوٰی. مَاوٰی. اَدْنٰی :اور اَزْکٰی: وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو ''فُعِلٰی'' کے اوزان پر۔ حرفِ فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً طُوبٰی. بُشْرٰی. قُصْوٰی. قُرْبٰی. اُنْثٰی. دُنْیَا. اِحْدٰی. ذِکْرٰی. سِیْمَا. ضِیْزٰی. مَوْتٰی. مَرْضٰی. سَلْوٰی اور تقْوٰی پھر اسی کے بعد مُوْسٰی. عِیْسٰی اور یَحْیٰی اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فُعَالٰی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے جیسے سُکَارٰی. کُسَالٰی. اُسَارٰی. یَتَامٰی. نَصَارٰی اور اَیَامٰی اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں ''یے'' کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح بَلٰی. مَتٰی یَااَسَفٰی. یَا وَیْلَتٰی اور یَا حَسْرَتٰی اور اَنّٰی جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر حَتّٰی. اِلٰی. عَلٰی. لَدٰی اور مَازَکٰی کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ فوق کلمات کے ہمجنس اور مشکل ہیں' مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص واوی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں۔ الربٰوا جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ الضُحٰی جس طرح پر بھی آیا ہو اور الْقُوٰی اور الْعُلٰی اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے یہ سورتیں حسب ذیل ہیں۔ طٰهٰ. النجم. سَال. القیامة. النّٰزِعات. عَبَسَ. الاعلٰی. الشمسَ. اللَّیْل الضُّحٰی اور الْعَلَق اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابوعمرو

اور ورش نے بھی موافقت کی ہے نیز ابوعمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ''رے'' کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذِکْرَیٰ. بُشْرَیٰ. اَسْرَیٰ. اَرَاهُ. اِشْتَرَیٰ. تَرَیٰ. اَلْقُرَیٰ. نَصَارَیٰ. اُسَارَیٰ اور سُکَارَیٰ اور فَعْلَیٰ کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابوعمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کر دیا ہے جس کے بعد مجرور ''رے'' طرف (کنارۂ کلمہ) میں پڑی ہو۔ مثلاً الدَّار. اَلنَّار. اَلْقَهَّار. اَلْغَفَّار. اَلنَّهَار. اَلدِّيَار. اَلْكُفَّار. اَلْاَبْكَار. بِقِنْطَار. اَبْصَارِهِمْ. اَوْبَارِهَا. اَشْعَارِهَا اور حِمَار اور اُنہوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصلی ہے یا زائدہ۔

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔ زَادَ. شَاءَ. جَاءَ. خَابَ. رَانَ. خَافَ. زَاغَ. طَابَ. ضَاقَ : اور حَاقَ :۔ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فجثت زينب لذود شمس): کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی ''ھائے'' تانیث اور اُس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقفِ مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں۔ (ف) خَلِيفَة اور رَأفَة. (ج) وَلِيجَة اور لُجَّة. (ث) ثَلاثَة اور خَبِيثَة. (ت) بَغْتَة اور مَيْتَة. (ز) بَارِزَة اور اَعِزَّة. (ی) خَشْيَة اور شَيْئَة. (ن) سُنَّة اور جَنَّة. (ب) حَبَّة اور تَوْبَة. (ل) لَيْلَة اور ثُلَّة. (ذ) لَذَّة اور مَوْقُوذَة. (و) قَسْوَة اور مُرُوَّت. (د) بَلْدَة اور عِدَّة (ش) فَاحِشَة اور عِيْشَة. (م) رَحْمَة اور نِعْمَة. (س) خَامِسَة خَمْسَة : اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں۔ جَاعَ اور حروفِ استعلاء قظ خص ضغط اور باقی چار حرف (منجملہ حروف تہجی کے) جو ''اکھر'' ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو اُن کو اک جا جمع اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فن قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ۔ کسائی۔ خلف۔ ابوعمرو۔ ابن عامر اور ابوبکر نے پانچوں سورتوں میں آلرٰ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورش نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طٰہٰ میں ابوعمرو۔ کسائی اور ابوبکر نے ''ہے'' پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طٰـہٰ کی ''ہے'' پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی ''یے'' پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں۔ جنہوں نے ''آلرٰ'' پر امالہ کیا ہے مگر ابوعمرو (اس کے مشہور قول کی رو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ یٰسٓ : پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ۔ کسائی اور خلف) قاریوں اور ابوبکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طٰہٰ. طٰسٓمٓ اور طٰسٓ : کی ''ط'' اور ساتوں حٰمٓ : کی سورتوں میں حرف ''ح'' پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرفِ ''حاء'' کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ بہت سے لوگوں نے حدیث[1] ((نَزَلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيم)) کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔ اوّل یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تفخیم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔ دوم اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں

---

[1] قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔ سوم اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درشتی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القراء کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ چہارم اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجلیل کے ساتھ ہوا ہے۔ یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت وقدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔ پنجم تفخیم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور اُن کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ وکسرہ اُن کلمات کا بہت کچھ اشباع اور افخام کر دے گی۔ الدانی کا قول ہے ''ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہوئی ہے۔'' پھر وہ کہتا ہے ''حدثنا ابن خاقان. حدثنا احمد بن محمد. حدثنا علی بن عبدالعزیز. حدثنا القاسم سمعت الکسائی۔ اور کسائی بواسطۂ سلیمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا ''ابن عباسؓ فرماتے تھے ''قرآن کا نزول تثقیل اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَلْجُمُعَةَ'' اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے'' اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے۔ ''میں نے عمار سے سنا وہ کہتے تھے عُذُرًا نُذُرًا اور اَلصَّدَفَيْن یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر''۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف ''عِشْرَةَ'' کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجد یوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو عِشِرَةَ کسر کے ساتھ بولتے ہیں''۔ الدانی کہتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

اکتیسویں نوع

اِدغام۔ اِظہار۔ اِخفا اور اِقلاب

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام دو حرفوں کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح ''اَلثَّانِی'' اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔

ادغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حرفوں کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہمجنس یا ایک دوسرے کے قریب المخرج۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں وہ ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اُس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُس کی دشواری اور اُس کی مثلین جنسین اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔ آئمۂ عشرہ میں سے جس کی

طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابوعمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری۔ اعمش اور ابن محیصن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحبِ تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابوعبید نے اپنی کتاب میں۔ مجاہد نے اپنے مسبعۃ میں۔ مکی نے اپنے تبصرہ میں۔ طلمنکی نے اپنی کتاب روضۃ میں۔ ابن سفیان نے اپنی کتاب ھادی میں۔ ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ھدایہ میں۔ یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے ''متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جداگانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔

متماثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں: ب۔ت۔ث۔ح۔ر۔ س۔ ع۔غ۔ف۔ ق۔ک۔ل۔م۔ن۔و۔ہ اور یے اور ان کی مثالیں حسبِ ذیل ہیں۔ الكتاب بالحق. الموت تحبسونَهُمَا. حيث ثُقِفتُمُوهُمْ. النكاح حتىٰ. شهر رمضان. النّاس سُكارىٰ. يشفع عنده. يبتغ غير الاسلام. اختلف فيه. افاق قالَ. انّكَ كنت. لا قبل لهم. الرّحيم ملك. نحن نسبح. فَهُوَ وليُّهم. فيه هدى اور ياتي يَوْم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ ۔اِنَّا نَذِيْرٌ میں بوجہ الف بیچ میں آ جانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو اُن کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل "مَنَاسِكَكُمْ" سورۃ البقرۃ میں اور دوم "مَا سَلَكَكُمْ" سورۃ المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی ''ت'' نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً كنت ترابا اور اَفَانت تسمع اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا جیسے مَسَّ سَقَرَ اور رَبِّ بِمَا اور نہ اُسے منون (تنوین والا) ہونا چاہئے جس طرح غفورٌ رحيمٌ اور سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ۔

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور اُن کا مجموعہ "رض سنشد حجتک یذل قثم" ہے اور اُن کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اوّل "اَشَدّ ذِكْرًا" کی طرح مشدد نہ ہو اور "فِي ظلماتٍ ثلاثٍ" کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی ''تے'' نہ ہو جیسے "خلقت طينًا"۔

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یعذب من یشاء	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے
۲	ت	ث	البیّنات ثم	
	حسب ذیل دس	ج	الصّالحات جنات	
	حرفوں کے ساتھ	ذ	السیّآت ذلک	
	مدغم ہوتی ہے۔	ز	الجنّة زمرا	
		س	الصالحات سندخلهم	مگر۔ اولم یوت سعة میں
		ش	اربعة شهداء	سکون تاء اور خفت فتحہ کی وجہ
		ص	والملائکة صفًّا	سے ادغام نہیں ہوا۔
		ض	والعٰدیٰت ضبحًا	
		ط	اقم الصّلوٰة طرفَیِ النّهار	
		اور ظ	الملائِکة ظالمیٓ	
۳	ث	ت	حیث تومرون	
	پانچ حرفوں میں	ذ	الحرث ذلک	
	مدغم ہوتی ہے۔	س	وورث سلیمان	
		ش	حیث شئتما	
		اور ض	حدیث ضیف	
۴	ج	ش	اخرج شطأه	
	اس کو دو حرفوں میں	اور ت	ذی المعارج تعرج	
	مدغم کیا جاتا ہے			
۵	ح	ع	زحزح عن النّار	صرف ایک ہی حرف میں ادغام
				کی جاتی ہے۔
۶	د	ت	المساجد تلک (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف
	اس کو دس حروف		بعد توکیدها (۲)	''ت'' میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس
	میں مدغم کیا جاتا	ث	یُرید ثواب الدُّنیا	میں ہمجنس ہونے کی قوت ہے۔
	ہے	ج	داؤد جالوت	
		ذ	القلائدذلک	
		ز	یکادُ زیْتُها یُضِیٓ	

		س	الاصفاد سرابيلهم	
		ش	وشهد شاهدٌ	
		ص	نفقد صواع	
		ض	مِنْ بعْدِ ضَرّاءَ	
		اور ظ	يُرِيْدُ ظلما	
		س	فاتخذ سبيله	
۷	ز	اور ص	ما اتخذ صاحبة	
		میں	هُنَّ اطهر لَكُمْ	لیکن اگر ''رے'' (ر) کوفتحہ دیا جائے اور اُس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اس کا ادغام نہ ہوگا مثلاً "اولحمير لتركبوها" محض اسی ایک مثال میں
۸	ر		المصير لا يُكَلِّفُ	
		میں	والنّهار لآياتٍ	
۹	س		واذ النّفوس زُوِّجَتْ	
		ز میں اور	الرّاس شيبا	
۱۰	ش	ش میں	ذی العرش سبيلا	
۱۱	ض	س میں	البعض شانهم	
۱۲	ق	ش میں	ينفق كيف يشاء	مگر جب کہ اُس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔
		ک میں	اور خلقكُمْ	یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ک کے بعد میم ہو۔
۱۳	ک	ق میں	رسل ربک قال	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو
			نقدس لک قال	لیکن اگر ک کا ماقبل ساکن ہو گا تو پھر ادغام نہیں ہوسکتا مثلاً "وَتَرَكُوكَ قَائِمًا"
۱۴	ل	ر میں	رُسُل رَبِک	اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا مثلاً (لقول رسول اورالی سبیل ربک) لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا

				لقول رسول اورالی سبیل ربک لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا مثلاً۔ فیقول رُبّ مگر قال کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ رَبّ اور قَالَ وَجُلان
۱۵	م یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے		اعلم بالشکرین. یحکم بینهم اور مریم بهتانا	(مگر جب کہ اسکا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے اور ابن الجزری نے اسکا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اس بارے میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے اور پھر اُسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں ہوگا لہٰذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کرینگے۔ مثلاً "ابراهیم بینه".
١٦	ن اگر اس کا ماقبل متحرک ہوتو	رمیں اور ل میں	تاذن رَبّکَ لن نومن لکَ	لیکن اگر وہ ساکن ہوتو پھر ان دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے یخافون ربهم ان تکون لهم اور "نحن" کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے۔ تکرار نون ہونے۔ اُس کی حرکت لازم ہونے اور اُس میں اُسکی ثقالت کے وجوہ سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا مثلاً نحن له وما نحن لکَ.

تنبیہ: دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اوّل یہ کہ ابوعمرو۔ حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اور التقریب میں بالاستیعاب بیان کردیا ہے

اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو "مالک لا تامنا علی یوسف" کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابو جعفر نے اُس کی قراءت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشمام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ

قاعدہ کلیہ

ابن الجزری کہتا ہے۔ ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا اِدغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اُن کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لَمْ یکن میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بسم اللہ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ اِدغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رعد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہو گا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی اِدغام رہ جائیں گے۔

اِدغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس اِدغام کی تین قسمیں۔ واجب۔ ممتنع اور جائز ہیں۔ جس اِدغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اُس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔ جائز اِدغام صغیر کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں اِدغام۔ اس کا انحصار۔ اِذ۔ قَدْ۔ تاء تانیث۔ هل اور بل کے الفاظ میں ہے۔ اِذ کے اِدغام اور اظہار میں چھ حرفوں کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے۔ (۱) ث۔ اذ تبراء۔ (۲) ج۔ اذ جعل۔ (۳) د۔ اِذْ دخلت۔ (۴) ز۔ اذ زاغت۔ (۵) س اذ سمعتموه اور (۶) ص۔ اذ صرفنا قَد کے اِدغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔ (۱) ج۔ ولقد جاءکم۔ (۲) ذ۔ ولقد ذرانا۔ (۳) ز۔ ولقد زينا۔ (۴) س۔ قد سالها۔ (۵) ش۔ قد شغفها۔ (۶) ص۔ ولقد صرفنا۔ (۷) ض۔ فقدضلّوا۔ (۸) فَقَدْ ظلم تانیث کی "تے" میں چھ حرفوں کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے۔ (۱) ث۔ بعدت ثمود۔ (۲) ج۔ نضجت جلودهم۔ (۳) ز۔ خبت زدناهم۔ (۴) س۔ انبتت سبع سنابل۔ (۵) ص۔ لَهُدِّمَتْ صوامِعُ اور (۶) ظ۔ كانت ظالمة اور هَلْ اور بل کے لام کا اِدغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حرفوں کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (۱) ز۔ بل زُيِّنَ میں۔ (۲) س۔ بَلْ سَوَّلت میں۔ (۳) ض بَل ضَلّوا میں۔ (۴) ط۔ بَل طَبَعَ میں اور ظ۔ بَل ظَنَنتم میں اور لفظ هَل حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے جیسے "هل ثُوِّبَ" اور ت۔ اور ن" میں وہ دونوں مشترک ہے جیسے هَلْ تنقمُون۔ بل تاتيهم۔ هل نحن۔ بل نتبع اور دوسری قسم ایسے حروف کا اِدغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں۔ (۱) جو ذیل کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے۔ او يغلب فسوف۔ ان تعجب فعجب۔

اذھب فمن. فاذھب فان. اور. من لم یتب فاولٰئک (۲) یہی ب سورۃ البقرہ کے اندر "یعذب من یشاء" میں (۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر "ارکب معنا" میں۔ (۴) یہی ب سورۃ سبا کے اندر "نخسف بھم" میں (۵) ساکن رے۔ لام کے قریب۔ جیسے یَغفِر لَکُمْ اور وَاصبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ (۶) لام ساکن میں "مَن یَفْعَلْ ذٰلِکَ" کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔ (۷) ث "یلھث ذٰلک" کے ذال میں۔ (۸) دال "من یرد ثواب" کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے۔ (۹) ذال "من اتخذتم" کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔ (۱۰) سورۃ طٰہٰ میں "فنبذتھا" کی ت میں بھی ذال کا اِدغام ہے۔ (۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا اِدغام سورۃ غافر اور سورۃ دخان کے اندر لفظ عذت میں (۱۲) لبثتم اور لبثت کی ث اُسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔ (۱۳) ث کا اِدغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ "اورثتموھا" میں۔ (۱۴) دال کا اِدغام ذال کے ساتھ کھٰیٰعص کی سورۃ میں "اذ دکر" (۱۵) ن کا اِدغام واؤ کے ساتھ "یٰسٓ وَ القرآن" میں (۱۶) ن کا واؤ ہی میں مدغم ہونا "نٓ والقلم" کی مثال میں۔ (۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اوّل میں "طٰسٓمٓ" کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ۔ ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلین یا جنیس ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں اِدغام کر دینا واجب ہے۔ دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں۔ اضرب بعصاک. ربحت تجارتھم. قد دخلو. اذھب وقل لھم ھم من. عن نفس. یذرکم اور یوجهه اور دوہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں۔ قالت. طائفة. قد تبین. اذ ظلمتم. بل ران. ھل رایتم اور قل رب مگر یہ وجوب اِدغام اُس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرف مدنہ ہو مثلاً قالوا وَھُمْ اور الذی یوسوس اور دوہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے "فاصفح عنھم" میں ہے۔

فائدہ بہت سے لوگوں نے قرآن میں اِدغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں اِدغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔ اس طرح پر اِدغام کے بارے میں تین قول حاصل ہوگئے ہیں۔

تنبیہ۔ دونوں مذکورہ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جاسکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی جزء میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نونِ ساکن اور تنوین کے احکام اور ان دونوں کے چار احکام ہیں۔ اظہار، اِدغام اقلاب اور اخفاء۔ اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں۔ ہمزہ۔ ھاء۔ عین۔ حاء۔ غین اور خاء اور اُس کی مثالیں یہ ہیں ینأون. من آمن. فانھار. من ھادٍ. جرف ھارٍ. انعمت. من عمل. عذابٌ. عظیمٌ. وانحر. من حکیمٍ حمیدٍ. فسینغضون. مِنْ غِلٍّ. اِلٰهٌ غیرہ. والمنخنقة. مِن خیرٍ. قومٌ خصمون اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کرتے ہیں اور اِدغام چھ حرفوں میں آتا ہے۔ دو حرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔ مثلاً فان لم تفعلوا. ھدًی للمتقین. من ربّھم اور ثمرة رزقًا اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے اُن کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا اِدغام ہوتا ہے یعنی نون۔ میم۔ ے اور واو کے ساتھ مثلاً عن نفس. خطة نغفر. مِن مَالٍ. مامِن والٍ اور رعدٌ وبَرق یجعلون اور اقلاب صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف "ب" ہے جیسے انبئھم. من بَعْدھم اور صمٌ بکمٌ کہ مخفی کر کے پڑھی جاتی ہے اور اخفاء باقی ماندہ

حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور بتفصیل ذیل: ت۔ث۔ج۔د۔ ذ۔ز۔س۔ش۔ص۔ض۔ط۔ظ۔ف۔ق اورک اوران کی مثالیں یہ ہیں۔ کنتم. من باب. جنات تجری. والانثی من ثمرة. قولاً ثقیلا. انجیتنا. ان جعل. خلقاً جدیدًا. اندادًا. ان دعُوا. کاسًادِھاقًا. اندرتھم. من ذھب. وکیلاً ذریةً. تنزیلٌ من زوالٍ. صعیداً زلقًا. اِلانسَانُ مِن سوءٍ. رجلاً سالمًا. انشرہ. ان شاء. غفورٌ شکرٌ. الانصار. ان صدّوکم. جمالاتٍ. صُفر. منضود. من ضلّ. وکلاً ضربنا. المقنطرة. من طین. صعیدًا طیبًا. ینظرون من ظهیرٍ. ظلاً ظلیلا. فانفلق. مِن فضله. خالِدًا فیھا. انقلبوا. مِنْ قرارٍ. سمیعٌ قریبٌ. المنکر اور من کتاب کریم اوراخفاءاُس حالت کو کہتے ہیں جوادغام اوراظہار کے مابین ہوتی ہے اوراُس کے ساتھ غنہ کا ہونا لابدی ہے۔

بتیسویں نوع

مداورقصر

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اوراُس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ '' حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال ابن مسعودؓ ایک شخص کوقراءت سکھار ہے تھے۔اُس نے کہیں پڑھا "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساکِیْنَ" اِرسال کے ساتھ۔ابن مسعودؓ نے یہ سن کر کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے''۔اُس شخص نے دریافت کیا۔ پھر اے اباعبدالرحمٰن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کواس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟'' ابن مسعودؓ نے جواب دیا '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھےاس کی قراءت "اِنَّـمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساکِیْنَ" بتائی ہےلہٰذاتم اُس کو مد دے کر پڑھو''۔ یہ حدیث نہایت اچھی اورقابل قدر ہے اوراس کو مد کے بارے میں حجت اورنص قرار دے سکتے ہیں۔اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اورطبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد۔اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جوصرف مد میں طبیعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اورطبیعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پرصرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہوسکتا اورقصراس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبیعی کوعلی حالہ قائم رکھنے کا نام ہے۔حرف مد تین ہیں۔ (۱) الف مطلقاً۔ (۲) واوساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ے ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔ماقبل آنے کی مثالیں آدم. رآی. ایمان. خاطئین. اوتو اور المؤودة ہیں اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگرحرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اُولٰئِکَ. شآءَ اللّٰـهُ. السوای. مِن سوءٍ اور یضئ اوراگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخیر میں ہواورہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں توپھر وہ منفصل ہوگا جیسے بِمَا اُنْزِلَ. یَا اَیُّھَا. قَالوا آمنا. اَمْرُہٗ اِلَی اللّٰه. فِیْ اَنْفُسِکُمْ اوربِہٖ اِلَّا الفاسقین اورہمزہ کی وجہ سے مدآنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف مد خفی ہوتا ہےاورہمزہ دشواراس لئے حرف خفی میں زیادتی کردی جاتی ہےتا کہ اُس کی وجہ سے دشوارحرف

زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اوّل کلمہ اور وسط میں پڑنے) میں متغیر نہیں ہوتا جیسے الضّالین. دابۃ اور الٓمٓ. اتحاجونی اور یا عارضی یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً العباد. الحساب. نستعین. الرحیم اور یوقنون بحالت وقف اور فیہ ھُدًی. قال لھم اور یقول ربنا بحالت ادغام اور سکون کی وجہ سے مد ہونے کی یہ علت ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کر سکنے کی قدرت حاصل ہو سکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔ ہمزہ متصل اور ذی الساکن لازم کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذو الساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزہ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائد ہونا مانا ہے چنانچہ حمزہ اور ورش مد طولی کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مد صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر۔ کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مد صوت ابی عمرو اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں (۱) طولی مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطی باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا اور مد ذو الساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے اور بعض لوگوں نے اُس میں بھی تفاوت مانا ہے۔ مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجوہ تسمیہ یہ ہیں (۱) مد الفصل یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔ (۲) مد البسط بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔ (۳) مد الاعتبار۔ اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔ (۴) مد حرف بحرف۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا اور (۵) مد جائز۔ اس لئے کہ اُس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اُس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ اُن سب کا ضبط اور یاد کر سکنا غیر ممکن ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مد منفصل کے سات مرتبے ہیں۔ اوّل قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذاتِ حرف مد کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر۔ ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ دوم قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۱/۲ ۱ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔ سوم۔ دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بعقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اُس کا ماقبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورہ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔ چہارم مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اُس کا اندازہ باختلاف اقوال چار۔ ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر بلحاظ اپنے سے ماقبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کو نقل کرتا ہے۔ پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ۔ ساڑھے

چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔ ششم۔ پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ھذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔ ہفتم۔ افراط کا مرتبہ۔ ھذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ورش کا معمول بہا تھا۔ ابن الجزری کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کردی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجہیں تخییر کی ہیں۔

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔ اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے جیسے لا الٰہ الّا ھو. لا الٰہ الّا اللّٰہ اور لا الٰہ الّا انت میں اور الاصحاب سے مد ہمزہ منفصل کا قصرانہی معنوں میں وارد ہوا ہے۔ یعنی الاصحاب مد ہمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے ''اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف ومشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اُسی علت سے مد دیا کرتے ہیں''۔ ابن الجزری کہتا ہے حمزہ نے اُس لا میں جو تبرئہ کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے لا ریب فیہ. لا شیۃ فیھا. لا مَرَدَّ لَہ اور لا جَرَمَ میں مبالغہ نفی کے بارے میں مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القصناع نے زور دیا ہے اور گاہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ. لا اکراہ فی الدِّیْن اور لا اِثْم عَلَیْہِ میں۔ ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اُس کے اصل میں ہمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنا دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ۔ جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا ہمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ ہمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے مثلاً ھٰؤُلاءِ ان کنتم قالون اور البزی کی قراءت میں اور جس جگہ ہمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے مثلاً ''ھا'' ابی عمرو کی قرأۃ میں۔

قاعدہ۔ جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اُس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار

بنا دیا جائے گا اس اصل قاعدہ پر بہت سی شاخیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے جاءُوْ اباھُمْ اور رأی ایدیھم کہ اگران کو ورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر جـاؤ ا اور رای پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

فائدہ: ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ''قرآن کے مدات دس وجوہ پر ہوتے ہیں (۱) مدالحجز اور یہ مد جائز ہے جیسے ءَاَنذرتھم. ءَاَنتَ قلت. ءَاِذا متنا. اور ءَالْقِی الذکر کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہل عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اُس سے واقعی رکاوٹ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) مدالعدل۔ ہر ایک ایسے مشدد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اُس کا نام مد لازم مشدد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ''الـضَّـالیـن'' کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معاول ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے (۳) مدالتمکین مثلاً اولئک. اور الملٰئکۃ تمام ایسے مدات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اُس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔ (۴) مدبسط۔ اس کو مدالفصل بھی کہتے ہیں جیسے: ''بِمَـا اُنـزِل'' میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔ (۵) مدروم جیسے ''هَـا اَنْتُمْ'' میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملیّن کرتے ہیں اور اُس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو ''هَـا اَنْتُمْ'' کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مدروم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے۔ (۶) مدالفرق۔ جیسے ''آلآن'' میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً ''الـذّاکرینَ اللّٰہُ'' میں۔ (۷) مدالبنیۃ۔ جیسے مَـآء. دعـآ. نداء اور زکـریـآء میں کیونکہ یہاں اسم مد پر مبنی ہے تاکہ اُس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔ (۸) مد المبالغۃ جیسے لا اِلٰـہ اِلاّ اللّٰہُ میں۔ (۹)[1] مدالبدل من الہمزہ جیسے آدم. آخـر. اٰمِن میں اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے اور (۱۰) افعال ممدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے ''جَـاءَ. شَـاءَ'' اور اس مد اور مدالبنیۃ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصور و ممدود کے مابین فرقِ امتیازی کی غرض سے مد پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں''۔

---

[1] ہمزہ کے تبادلہ میں آنے والا۔

تینتیسویں نوع

تخفیف ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح کے تخفیف سے قائم لیا ہے۔ یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملک حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف مدنظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرأۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔ ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطۂ نافع ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابوبکرؓ نے اور عمرؓ نے اور نہ خلفاء نے جز ایں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاءؒ کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے''۔ ابوشامۃ کہتا ہے ''اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا اور موسیٰ بن عبیدۃ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے۔'' میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطۂ ابی الاسود الدولی۔ ابی ذرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک[1] اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا ''یا نبیء اللّٰہ'' رسول پاکؐ نے یہ سن کر فرمایا ''لَسْتُ نَبِیءَ اللّٰہ. (ہمزہ کے ساتھ) ولٰکِن نبّی اللّٰہ'' (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران رافضی اور غیر معتبر ہے''۔

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسبِ حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں۔ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل۔ اُس کی حرکت نقل کر کے اُس سے قبل کے حرف ساکن کو دی جاتی ہے اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قد افلح میں دال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اِس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آ گیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے ''کِتَابِیَهْ اِنِّی ظَنَنْتُ'' کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلافِ دستور) حرف ''ہ'' کو ساکن بنا کر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے۔ دوم ابدال، یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا مثلاً فتحہ کے بعد الف سے جس طرح وَاْمُرْ اھلک میں اور ضمہ کے بعد واو سے جس طرح یُؤمِنُوْن میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جئتُ میں ابوعمرو اس کی

[1] عرب کا دیہاتی

قراءت[1] یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تنسأھا اور ارجبہ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں "توؤی الیک" ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً "ریا" سورۃ مریم میں۔ لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً "یـوٗ دہ" میں۔ سوم ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل[2] کرنا۔ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحرمیاں۔ ابوعمرو اور ہشام۔ دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قانون۔ ہشام اور ابوعمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورۂ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیاں اور ابوعمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قانون اور ابوعمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں دو ہمزوں کی حرکت میں فتحہ اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل اونبئکم. او نزل علیه الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قانون کی اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور ماقبی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔ الدانی کا قول ہے "صحابہؓ نے دوسرے ہمزہ کو واوٗ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلانقل حرکت ساقط کر دینے کا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابوعمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے جیسے "ھٰـؤُلآءِ اِنْ کُـنْـتُـمْ" میں ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابوعمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتحہ میں اتفاق ہو۔ جیسے "جـاءَ اجـلھم" میں ہے تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح "اَولیـاءُ اُولٰـئک" کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابوعمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بزی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی دوسرے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مد منفصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مد متصل قرار پائے گا۔

---

[1] ابدال کے ساتھ

[2] آسانی پیدا کرنا۔

چونتیسویں نوع

قرآن کے تحمل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا امت پر فرض کفایہ ہے اور اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوینی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل وتحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔[1] ((خیرکم من تعلم القران وعلمہٗ)) اہل حدیث کے نزدیک تحمل[2] کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔ شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔ مناولہ یعنی ایک دوسرے سے لینا۔ اجازت یعنی سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو۔ مگر فن قراءت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آ سکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے روبرو قراءت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قراءت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبانِ مبارک سے سن کر سیکھا تھا لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن ادا کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہؓ کی فصاحت اور انکی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اُسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح اُنہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُن کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا

---

[1] تم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو سیکھے اور اُسے سکھائے

[2] اٹھانا سیکھنا

نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہِ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دَور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قراءت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سبھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور اُنہوں نے صرف اپنی قراءت پر اکتفا نہیں کیا۔ شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قراءت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قراءت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔ اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قراءت کی جا سکتی ہے اور اب رہی یہ بات کہ یادداشت سے قراءت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قراءت کر لینا کافی ہے۔

فصل

قراءت کی کیفیتیں تین ہیں۔ اوّل تحقیق اور اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع۔ ہمزہ کی تحقیق۔ حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد۔ حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر۔ اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کر دینے کے۔ وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُسکے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ متعلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کر لیں۔ رے کو مکرر بنا دیں۔ ساکن کو متحرک کر لیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کر کے غنغنانے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ''کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قراءت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قراءت بھی ٹھیک نہیں رہتی'' اور اسی طرح پر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ''نستعین'' کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قراۃ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قراۃ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ اُبی بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبی بن کعبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قراءت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأۃ الحدر (فتحہ حاء اور سکون دال وراء مہملہ کے ساتھ) ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے۔ اختلاس کرنے۔ بدل۔ اِدغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے، لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کر دیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں۔ غنہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں اور ان اُمور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے۔ قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

اور سوم تدویر یہ قسم دونوں مذکورۂ بالا اقسام، تحقیق اور حدر کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ۔ ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأۃ ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جودوا القرآن" یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔ قراء کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو اُن کی ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہوسکے۔ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:[1] ((من اَحبّ ان یقرأ القرآن غضًا کما اُنزل فلیقراہ علٰی قِراءَۃ ابن اُمّ عَبْد)) یعنی ابن مسعودؓ، اور ابن مسعودؓ کو تجوید بہر وافی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کا معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پر ادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے ساتھ

[1] جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن اُم عبدہ کی قرأۃ پر رہنا لازم ہے۔

ثابت کیا ہے۔ علماء نے بلا تجوید قراءت کولحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اورلحن کی اُنہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں۔ جلی اور خفی لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بدنما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصولِ قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

ابن الجزری کہتا ہے ''تجوید میں منزلِ مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھالیں اور تجوید کا قاعدہ۔ وقف۔ امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ۔ ترقیق اور تفخیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف۔ امالہ۔ ادغام اور ہمزہ کی تعریفیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں۔ اُن کی تفخیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتحہ یا ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تفخیم روا ہے۔ یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر حرف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رائے ساکن کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مفخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے ۷ استرہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جوفیہ یعنی مدولین کے حروفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروف متحرکہ کے مخارج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے۔ ان لوگوں نے نون۔ لام اور رے کے مخارج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاجب کہتا ہے ''یہ سب باتیں از قبیل[1] تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے''۔ فراء کہتا ہے ''از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدد کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔ پہلا مخرج جوف ہے اس سے الف اور واؤ اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے۔ مگر واو اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔ دوسرا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔ تیسرا مخرج وسط حلق۔ عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔ چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔ پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔ چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اُس کے قریب تر کا تالو کا حصہ۔ اس مخرج سے کاف کا

---

[1] اسی طرح پر دلیل لانا کہ وہ مطلوب کی مستلزم ہو۔

نکاس ہوتا ہے۔ ہفتم زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسطِ زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم۔ سین اور ے کا خروج ہوتا ہے۔ ہشتم حرف ضاد معجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سرا اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت۔ باختلاف اقوال۔ نہم حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اُس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔ دہم حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ۔ یازدہم حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔ بارہواں مخرج طا۔ دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور اُن کے اخراج میں زبان اوپر تالو کی طرف چڑھتی ہے۔ تیرہواں مخرج حروف صفیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے۔ یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔ چودہواں مخرج ظ۔ ذ اور ث کا۔ زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔ پندرہواں مخرج بے۔ میم اور واو وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔ سولہواں حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔ سترہواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

کتاب النشر میں آیا ہے ''ہمزہ اور ھا مخرج۔ انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس اور خالص رخاوۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور خے مخرج۔ رخاوۃ۔ استعلاء اور انفتاح میں باہم شریک ہیں اور غین جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم۔ شین اور یے تینوں حروف مخرج انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاوۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ۔ از روئے صفت جہر رخاوت۔ استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جداگانہ اور ضاد استطالۃ میں منفرد ہے۔ ط۔ ذال اور ت تینوں حرف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد۔ زے اور سین۔ مخرج۔ رخاوۃ اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے۔ اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچا لے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالتِ انفراد اُن میں نہ تھیں اور جیسا مجانس۔ مقارب۔ قوی۔ ضعیف۔ مفخم اور مرقق حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حرفوں کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مفخم مرقق پر غالب آ جاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کماحقہ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی۔ لہٰذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحتِ تلفظ کو استوار کر لے گا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ علم الدین

نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُنہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کیے گئے ہیں۔

لا تحسب التجوید مدّاً مغلوطاً
وَمدّ ما لا مد فیه لوان
اوان تشدّد بعد مدّهمزة
او ان تلوک الحرف کالسکران
اوان تفوه بهمزةٍ مُتهوِعًا
فَیفِرُّسَامِعُهَا مِنَ الغثیان
اِلْحرفِ مِیزان فلا تک طَاغِیًا
فیهِ ولاتک مُخسِرِ المیزان
فاذا همزت فجئ بهِ مُتَلَطِّفًا
مِنْ غَیْرِ مَا بهرو غیر توان
وامدو حروف المدّ عند مسکّن
او همزة حسنًا اَخَا اِحْسَان

''تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہیے اُس کو مد دیا جائے۔
یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو۔
یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبکائی) آتی ہے تا کہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے۔
حرف کی ایک میزان ہے اسلئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو۔
اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے۔
جس وقت حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد کرو یہ بات اچھی بات ہے۔''

فائدہ: کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ''لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سُر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اوّل قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ ''وَاَمَّا السَّفِیْنَةُ

فَـكَانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ" تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا "اَمَّا الْقَطَاطُ فَانِي سَوْفَ اَنْعَتُها. نَعْتًا يُوافِقُ عِندي بَعْضَ مَا فِيْهَا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے "خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور اُن لوگوں کے دل بھی جو ان کی حالت کو پسند کرتے ہیں" اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح کی تھرتھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں نکلتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرفِ ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر ناواجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع وخضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قراۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کے پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ "اَفلا تعقِلون" کا تلفظ "اَفَلَ تَعْقِلُ وْن" حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ "قَالُوْا اٰمَنَّا" کو "قَالَ اٰمَنَّا" حذف واوَ کے ساتھ پڑتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تا کہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل

قراءتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت۔ پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنھوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا حرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے یعنی قالون۔ ورش۔ خلف اور خلاد چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اکٹھا جائی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کے اکٹھا[1] کرنے کے بارے میں قاریوں کے دوطریقے ہیں۔ اوّل جمع بالحرف یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کرلیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کردیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دوکلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کرلیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجوہ قراءت کو پوری طرح جمع کرلینے میں بہت قابلِ وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قراٰۃ کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹادیتا ہے اور دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسری دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہوجائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظہار میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

ابوالحسن قبقاطی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں (۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔ (۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کرلے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ''وصل نہ کر'' پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو اُستاد کو رک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کرلے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو اُستاد کو بتادینا لازم ہے۔ (۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورش کی قراءت سے قبل قالون کی قراءت پڑھے۔ مگر ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کرلیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا'' اور بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مد مشبع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اُترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آ ٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہوسکتا ہے ورنہ معمول مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔ ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے

---

[1] ایک قراءت کا دوسری میں داخل کر کے پڑھنا۔

والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا وسعت اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل ممکن ہو۔ اُن میں سے ایک ہی پر کفایت کرلے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہوسکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط مبحث اور ترکیب تو نہیں آپڑتی؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہوسکے تو اُسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن عطف نہ ہوسکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرفِ خلاف کے موضع ابتدا کی طرف رجوع کرکے تمام وجوہِ قراءت کا استیعاب کرلینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فروگذاشت) ترکیب اور جو وجہیں متداخل ہوچکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امراوّل ممنوع، امردوم مکروہ اور امرسوم معیوب ہے'' اور زبان لپیٹ کر پڑھنے سے اور ایک قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کردینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔ قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدیں وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جاسکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔ قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟ اس کی بابت صدراوّل کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدراوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کرکے جس قدر وہ یاد کرسکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ ابن الجزری کہتا ہے ''اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قران کا ایک سوبیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دوسو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کردیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

فائدہ۔ ابن خیر کا بیان ہے ''اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کرسکتا''۔ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شیخ سے قرآن کی قراءت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہوسکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہٰذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنادیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنادیا گیا ہے ہر زمانہ میں اُس

کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداوّل رہے گا۔

فائدہ دوم: قراءت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلف اوّل اور صدہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم: بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کر لی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اُجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر موہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جا سکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطائے سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر موہوب نے جواب دیا۔ نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اُجرت لینا جائز'' اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ''ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ موہوب نے جواب دیا'' طالب علم کے بد دین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہو سکے گی'' اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اُجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ''بے شک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے'' اور کہا گیا ہے کہ اگر قرآن پڑھانے کی اجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہو گی۔ حلیمی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور ابو حنیفہؒ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیتاً دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہؓ سے فرمایا ''اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو'' اور اجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان

بطور معاوضہ کے اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اجرت کی شرط کر لے اس کو اجرت کا لینا جائز ہے۔ فقیہہ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے "تعلیم کی تین صورتیں ہیں۔ اوّل محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ دوم تعلیم با جرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہٰذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔ شکل اوّل ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالاجماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم: ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت پڑھنے والا قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت انہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلافِ واجب اور خلافِ جائز کا فرق معلوم کر لے۔

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے "قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص کر انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

پینتیسویں نوع

تلاوتِ قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی کتابوں تبیان اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آدابِ تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جداگانہ لکھا جائے میں اسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے واللہ الموفق۔ مسئلہ قرآن کی قراءت اور تلاوت بکثرت کرنا مستحب ہے۔ خود پروردگارِ عالم بکثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے "یتلون آیاتِ اللّٰہِ اٰناءَ اللیلِ......" صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ "دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظِ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے

ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ
''جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہو گی
اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا'' پروردگار سبحانہ وتعالیٰ فرماتا
ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا
کروں گا اور کلام الٰہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام اُس کی مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے
ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے ''تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہو گا''۔
بیہقیؒ نے بی بی عائشہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن
نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ انسؓ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ ''اپنے گھروں کو
نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ''۔ نعمان بن بشیرؓ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے''۔ سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث میں آیا ہے ''ہر ایک دعوت
دینے والے کے دستر خوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہٰذا تم اُس کو ہر گز نہ چھوڑ و''۔
(یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے اور خدا کا خوانِ کرم قرآن ہے
لہٰذا تم بھی اس سے حصہ لینے میں تامل نہ کرو) عبیدۃ المکی کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے
''اے اہلِ قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے
اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور وخوض کیا کرو۔ شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ''۔ سلف صالحین
مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ
ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور
دن میں چار ختم کیا کرتے تھے دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں اور ان سے بعد تین ختم کرنے والے دو اور پھر ان کے
بعد اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد
مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے عرض کی کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک
رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو اُنہوں نے فرمایا ''وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپ سورۃ البقرہ۔ آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی
بشارت کی آیت پر گزرے تو دعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تخویف کی آیت پڑھی تو
دعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین
راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم
کرنا مکروہ بھی بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابو داؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اُنہوں نے صحیح قرار
دے کر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا'' جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا
ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا'' اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا

''قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو''۔ ابو عبید نے معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا برا معلوم ہوتا تھا''۔ احمد اور ابو عبید نے سعید بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ''ہاں اگر تو اتنی قوت رکھتا ہے'' اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار۔ پانچ۔ چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عملدرآمد رہا۔ شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر''۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے۔ آپؐ نے ارشاد کیا ''دس دن میں پڑھا کر'' میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک نے فرمایا ''تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا'' اور ابو عبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصعۃ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں''۔ ابن صعصعۃ کہتا ہے میں نے عرض کی ''مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ نے فرمایا ''پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کر'' اور بعد ازیں آٹھ۔ پھر دس۔ پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں۔ کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں''۔ ابو اللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ''اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے۔ کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ''جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبریلؑ کے ساتھ قرآن کا دور کیا تھا'' مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ ''چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے'' احمد نے اس قول پر زیادہ دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے'' عبداللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول اللہ پاک نے فرمایا ''چالیس دنوں میں'' اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں۔ ''قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہٰذا جن لوگوں کو خوب غور وخوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سوجھ پڑتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکنا ممکن ہے اور ایسے ہی جو لوگ اشاعتِ علم دیں۔ فیصلہ۔ مقدمات یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ۔قران کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے روبرو میری امت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابو داؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جذام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا" اور صحیحین میں آیا ہے "قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے"۔

مسئلہ۔قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکروں میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا برا تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔امام الحرمین کہتا ہے "بے وضوء شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضوء ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضوء توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ ناپاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسی ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔

مسئلہ: قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزر میں قراءت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قرأت مکروہ نہیں پھر نووی یہی بیان کرتا ہے کہ شعبی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءت کو قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے:

مسئلہ قراءت کے وقت قبلہ رو ہو کر خشوع وخضوع کے ساتھ بآرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ: تعظیم قرآن اور پاکی دہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔ابن ماجہ نے علیؓ سے موقوفاً اور بزار نے اُنہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ "تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہٰذا ان کو مسواک کے ذریعہ سے صاف و پاک بناؤ" میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ: قراءت آغاز کرنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مسنون ہے۔خود پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے[1]: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری

---

[1] جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالیٰ سے راندے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو۔

حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور اُن کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قولِ مختار میں تعوذ کی صورت ((اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيم)) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر "السمیع العلیم" بھی بڑھایا کرتی تھی' اور حمزہ سے "اَسْتَعِيذُ. نَسْتَعِيذُ" اور اَسْتَعَذْتُ کے الفاظ مروی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے "اعوذ باللّٰه القادر مِنَ الشیطان الغادر" کہنا منقول ہے۔ابی السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے "اعوذ باللّٰه القویّ من الشیطان الغویّ" اور ایک گروہ سے منقول ہے "اعوذ باللّٰه العظیم مِنَ الشیطان الرجیم" اور دوسروں سے منقول ہوا ہے "اعوذ باللّٰهِ مِنَ الشیطان الرجیم اِنّهٗ هُو السمیع العلیم" اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔طوانی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے "استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔جس کا دل چاہے اُسے بڑھا لے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے "آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے۔پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسوا مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ابن الجزری کہتا ہے "مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابوشامۃ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے روبرو کیا جائے گا کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نمازِ عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش برآواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغازِ قرأت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو سے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں خلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو۔قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور اُن میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر

کیونکر ہوسکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ: یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتا رہے۔ سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہٰذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اُس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصّہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔ فراء کا قول ہے "الیہ یُرَدُّ علم الساعۃِ......) اور "ھُوَ الَّذی انشأ جنّاتٍ......" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آ پڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے "اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اُس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جعبری نے اُس کا قول رد کر دیا ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کر لے چاہے اُس نے وقت بھی معین کر لیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قمولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے۔ خود پروردگار جل شانہٗ فرماتا ہے "وَرَتِّلِ القرآن تَرْتِيلًا" اور ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی ہے "کہ آپ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے" بخاری میں انسؓ سے مروی ہے کہ اُن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی بابت استفسار کیا گیا تو اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی"۔ پھر اُنہوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ۔ الرحمٰن اور الرحیم۔ سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُن میں سے کسی شخص نے کہا "میں (قرآن کے حزب) مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں"۔ ابن مسعودؓ نے کہا "جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ اُن کی استخوانِ گلو کے نیچے نہیں اترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اُس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا" اور آجری نے ابن مسعودؓ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "نہ تو تم اُسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو۔ اُس کی عجیب باتوں کے پاس رک جاؤ اور اُس کے ذریعہ سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے" اور اسی راوی نے ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا۔ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اُسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ۔ بے شک تیری منزل (بہشت میں) اُسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے" اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے "علماء نے بہت زیادہ تیزی کے

ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اُتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔ علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے'' اور کتاب النشر میں آیا ہے ''اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے'' اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب ولہجہ سے عظمت وجلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ: یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے۔ کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ''کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَیْکَ مُبَارَکٌ لِیَدَّبَّرُوا آیَاتِہٖ''[1] اور ارشاد فرمایا[2] ''اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ''۔ تدبر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنی پر غور کرتا ہوا ہر آیت کے مطلب کو سمجھے۔ احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذرخواہی کر کے معافی مانگے۔ کسی رحمت کی آیت پر گزرہو تو خوش ہو جائے اور دعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ[3] اور عظمت کرے اور دعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے مسلم نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے تمام کیا۔ پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی۔ تو آپ سبحان اللہ کہتے۔ سوال کی آیت پڑھتے تو دعا مانگتے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے''۔ ابوداؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک شب کو میں رسول اللہؐ کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپؐ نے سورۃ البقرہ پڑھی اس

---

[1] ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تاکہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

[2] پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟

[3] پاکی بیان کرنا

طرح کہ آپؐ کسی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رُک کر دعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے ابوداوٗد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے ((بَلٰی وَاَنَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشَّاهِدِیْنَ)) اور جو شخص "لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ" کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ "اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقَادِرٍ عَلٰی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی" تک۔ تو وہ کہے "بلیٰ" یعنی (بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ ۝" تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے "آمَنَّا بِاللّٰهِ" ہم لوگ خدا پر ایمان لائے" اور احمد اور ابوداوٗد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" پڑھا کرتے تو فرماتے تھے "سُبْحَانَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی"۔ اور ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمٰن مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰی آخرھا پڑھ کر سنائی اور صحابہؓ اُس کو سن کر خاموش رہے۔ یہ حالت مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے اس سورہ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ۝" پر پہنچا تو وہ لوگ کہتے تھے[1] ((وَلَا بِشَیْءٍ مِنْ نِعَمِکَ رَبَّنَا نُکَذِّبُ فَلَکَ الْحَمْدُ)) اور ابن مردویہ۔ دیلمی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ[2] "وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ......" پڑھی اور اس کے بعد کہا ((اَللّٰهُمَّ اَمَرْتَ بِالدُّعَاءِ وَتَکَفَّلْتَ بِالْاِجَابَةِ. لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ اَشْهَدُ اَنَّکَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَکَ کُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنَّ وَعْدَکَ حَقٌّ وَلِقَاءَکَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ اٰتِیَةٌ لَا رَیْبَ فِیْهَا وَاَنَّکَ تَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ)) اور ابوداوٗد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے "وَالضَّالِّیْنَ" پڑھ کر اس کے بعد "آمین" کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی" اور طبرانی نے اسی حدیث[3] کو ((قَالَ آمِیْنَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو "قَالَ رَبِّ اغْفِرْلِیْ آمِیْن" کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابوعبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی" اور معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے"۔ نووی کہتا ہے کہ آداب تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ "وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰهِ" "وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کرلے اور نخعی ایسا ہی کیا کرتے

---

[1] اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

[2] بارالٰہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے نہ جنا اور نہ جنا گیا اور نہ تیرا کوئی کفو ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے۔ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا۔

[3] آپ نے تین مرتبہ آمین کہی۔

تھے''۔

مسئلہ: کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت کی تکرار کرتے کرتے صبح کر دی "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ......"

مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ اُس کو رونی صورت بنا لینا چاہئے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے[1] "وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُوْنَ" اور صحیحین میں ابن مسعودؓ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ''ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں'' اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنا لو'' اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رو نہ سکو تو رونے کی صورت بنا لو'' اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ''تم لوگ قرآن کو رنج والم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق[2] وعہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونا نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ وزاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ: قراءت میں خوش آوازی اور لب ولہجہ کی درستی مسنون ہے ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کیلئے کافی ہے[3] ((زينوا القرآن باصواتكم)) اور دارمی کی روایت میں اسکے الفاظ یوں آئے ہیں[4] ((حسِّنُوا القرآن بِاَصْواتِكُم فانّ الصوت الحَسَن يزيد القرآن حُسْنًا)) بزار وغیرہ نے حدیث[5] ((حُسْنُ الصوت زينة القرآن)) کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔ پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے اور الحان (راگ) کے ساتھ قراءت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اسکے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ربیع الجیزی کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔ رافعی کا قول ہے۔ جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قراءت کرنا

---

1. اور منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں۔
2. قول و قرار۔
3. تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعہ سے قرآن کو زینت دو۔
4. تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن دوبالا کر دیتی ہے۔
5. آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتحہ سے الف۔ ضمہ سے واوٗ اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قراءت کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔ کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے ''اور صحیح یہ ہے کہ مذکورۂ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہ گار اور سننے والا ابتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قراءت کے سیدّ ہے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے ''تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیۃ کے پابندوں کی طرح گٹکری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی استخوان گلو کے نیچے نہ اترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے''۔ (دھوکے میں مبتلا ہوں گے) اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے۔ خوش آواز شخص سے قراءت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قراءت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دَور کے ساتھ قراءت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قراءت کرے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ ''قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے''۔ حلیمی کہتا ہے ''اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قراءت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح اسے سوچ دار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔

مسئلہ: بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو بآواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ''اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (بآواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے'' اور دوسرے امر کے متعلق ابی داوٗد۔ ترمذی اور نسائی کی حدیث ''قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالاعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا بآہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند''۔ ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ''ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی کہ بآواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسوا ہر صورت میں بآواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔

نیز اس کی ہمت رو بترقی رہتی ہے۔ جمع مابین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعیدؓ سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپؐ نے صحابہؓ کو با آواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد کیا ''خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو'' اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہو کر با آواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور با آواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔

مسئلہ: مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ''ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلفؒ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور وفکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے میں کہتا ہوں۔ مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں'' اور ابوعبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ''جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے کہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے'' اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ[1] ((اَدِيْمُو النَّظَر فِي المصحف)) اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے اور ابن عبدالسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الٰہی پر غور وفکر کیا جا سکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔

مسئلہ۔ کتاب تبیان میں آیا ہے ''اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ ابن مسعودؓ نخعی اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا ''اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ''فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟'' اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا''۔ ابن مجاہد کا بیان ہے ''جس وقت

---

[1] مصحف میں ہمیشہ نظر کرتے رہو۔

قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ''ی'' ہے یا ''ت'' تو اُسے ''ی'' پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتحہ کے ساتھ قراءت کرے کیونکہ فتحہ کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں عبدالرزق نے ابنِ مسعودؓ سے روایت کی ہے ''جس وقت تم کو ''ی'' اور ''ت'' میں اختلاف پیش آئے تو اُس حرف کو ''ی'' بنا کر قرآن کی تذکیر کرو''۔ ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مونث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مؤنث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے ''اَلنَّارُ وَعَدَهَا اللّٰه'' ''اَلْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ'' اور ''قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ'' وغیرہ اور جبکہ مؤنث غیر حقیقی کو مذکر بنا دینے کا ارادہ محال ہے تو مونث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجۂ اوّلیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مونث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہو اُن میں غلبۂ تذکیر ارادہ ٹھیک نہیں اُترتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ'' اور ''اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ'' میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مونث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے ''اَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ'' اور ''مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا'' کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں ''ذکروا'' سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ اُن کا مقصود ''ذَكِّرُوْا'' سے نصیحت کرنا اور دعا کرنا ہے جیسے کہ خداوند کریم نے خود ''فَذَكِّرْ بِالْقُرْآن'' فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جر دینے والے حرف کو حذف بنا دیا ورنہ اصل میں ''ذَكِّرِ النَّاسَ بِالْقُرْآنِ'' کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظِ قرآن پر آمادہ بناؤ تاکہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔ میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ''بات وہی ہے۔ جس کی طرف ثعلب گیا۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اُس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جا سکے جیسے ''وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ'' میں ہے تو اُس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور اُنہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے ''يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ'' اور یہ بات مؤنث غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیمی کہتا ہے ''اس واسطے کہ کلام اللہ پر اُس کے ماسوا کے کلام کو ترجیح دینا برا ہے''۔ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ''ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اُس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے'' اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا' کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ: عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمۂ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگر وہ نہ تو اُسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے ابو یوسفؒ اور محمدؒ اُن کے دو ساتھیوں نے

عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے۔ لیکن بزدوی کی شرح میں آیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور اُنہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرادی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آسکتا کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا ''پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟'' اُنہوں نے جواب دیا ''یہ بات یوں نہیں۔ اس واسطے کہ تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مرادعیاں کی جاسکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اُسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں توضیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

مسئلہ: قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن موہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنیٰ روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنیٰ روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ: بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المہذب میں آیا ہے۔ ''یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہٰذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روزِ جمعہ فجر کی نماز میں ''آلٓمٓ تنزیل'' اور ''ھل اتی'' کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا اُنکو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخیر سے اوّل تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو تو اُنہوں نے جواب دیا ''اُس شخص کا قلب الٹا ہے'' اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبید نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے''۔ بلالؓ نے جواب دیا ''میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا ''تم سورۃ کو بجنسہٖ حالت پر قراءت کیا کرو'' یا اسی کی مانند

کوئی اور بات فرمائی ۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہؓ سے (بدون آخرہ موصول ہے اور ابوعبید ہی ۔نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا ''جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کروتو اُسے پورا کردیا کرو' اور اُسی نے کہا ''حدثنا معاذ عن ابن عوف'' ابن عوف نے کہا ''میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جوایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اسے چھوڑ دے اور دوسری سورۃ پڑھنے لگےتو ابن سیرین نے کہا ''تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے'' اور ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھوتو "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھنا شروع کردواور اگر اسی سورۃ کوشروع کیا ہےتو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ۔ یہاں تک کہ اس کوختم کرلو' اور ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''صحابہؓ اس بات کو برا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں''۔ ابوعبید کہتا ہے ''ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکورۂ فوق میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا سروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آ گیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا'' اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے ''اور سب سے اچھی حجت یہ جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبریلؑ سے اخذ کیا تھا لہٰذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے ''خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے''۔

مسئلہ: حلیمی کہتا ہے ہر ایک ایسا حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت[1] کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے ''جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہےتو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ''اور درست یہ ہے کہ کہا جائے'' اگر اس شکل میں

[1] قراءت میں داخل اور نمایاں کیا۔

دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص "فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنْ رَبِّہٖ کَلِمَاتٌ" کو "آدم اور "کَلِمَات" دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر بسبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن کا سننا اور اس وقت غل وشور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے[1] "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"

مسئلہ۔ آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل۔ الاعراف۔ الرعد۔ النحل۔ الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان۔ النمل۔ آلم۔ تنزیل۔ فصلت۔ النجم۔ اذا السماء انشقت اور اقراء باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: نووی کا قول ہے قراءت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب وعشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رفاعۃ کے واسطہ سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ۔ اُس کے بعد پیر اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفانؓ کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ دارمی نے سند حسن کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم میں آیا ہے۔ دن کے آغاز کا ختم قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز

---

[1] اور جس وقت قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

مغرب کی دوسنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کا وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دعا مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مجھ کو مجاہد نے بلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامۃ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن ابی امامۃ۔ دونوں نے مجھ سے کہا ''ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دعا قبول کی جاتی ہے مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''صحابہؓ ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے'' اور مجاہد کہتا ہے کہ ''ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے۔''

مسئلہ: سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمۃ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ''میں نے عکرمۃ بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ''میں نے اسماعیل بن عبداللہ المکی کے روبرو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ والضحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا ''(یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو''۔ پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور اُنہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ''میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی اُنہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ اُنہوں نے ابن عباسؓ کے روبرو قراءت پڑھی تھی تو ابن عباسؓ نے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ اُنہوں (ابن عباسؓ) نے اُبی بن کعبؓ کے روبرو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے''۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوف روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسرے وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے۔ اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ''مجھ سے بزی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا ''اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا''۔ حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے ''حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا'' اور ابو العلاء الہمدانی نے البزی سے روایت کی ہے کہ ''اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا رک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ''محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اُن کا خدا بیزار ہو گیا ہے''۔ اُس وقت سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ''یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جا سکتا''۔ حلیمی کا بیان ہے ''تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے۔ یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ''اللہ اکبر'' کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی اپنی تفسیر میں یونہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین

''اللہ اکبر'' کہنا چاہئے اور پچھلی دوسورۃ کے آخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعہ سے جدا کردے۔ حلیمی کہتا ہے اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔ یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ''اور قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ والضحیٰ کے اوّل سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخیر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے گا یا جدا؟ اور وصل ہوگا تو اوّل سورۃ میں یا سورۃ کے آخیر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی ''لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ'' کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخیر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامۃ نے کی ہے۔

مسئلہ: ختم کے قرآن کے بعد دعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہؓ سے مرفوعاً آئی ہے ''جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دعا ہے'' شعب الایمان میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ''جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی''۔

مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے۔ ((احب الاعمال الی اللّٰہ تعالیٰ الحالُ المرتحل الَّذی یَضرِبُ مِنْ اوّل القرآن الی اٰخرہ کلّما احل ارتحل))[1] اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباس ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت ''قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ'' پڑھ چکتے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرہ میں سے بھی ''اُولٰئک هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم قرآن کی دعا فرما کر اٹھتے تھے۔

مسئلہ: امام احمدؒ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے لہٰذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے''۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پری ہو جائے جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا

---

[1] خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابلِ پسندیدہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ: قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعہ سوال کیا کریں گے' بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے "جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی۔

مسئلہ: یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کے ما سوا باقی تینوں امام میّت کو قراءت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ "وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى" سے استناد کرتے ہیں۔

فصل

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کرلیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کردیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں لئے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔ مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت برا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور و شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرور روک ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اُنہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان احادیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ......" کو شریک نیت فرماتے تھے۔ یا آپ نے دعا کے موقع پر فرمایا "اَللّٰهُمَّ فَالِقَ الْاَصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا. اقْضِ عَنِّي الدَّيْنَ وَاَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ" اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاقِ کلام کے مابین آیا ہے "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوْا اَىَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ" اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے "قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ۔ ثناء اور دعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔ قاضی ابوبکر نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کردی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاض نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں

استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جا بجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقری الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعۃ میں بیان کیا ہے کہ ''خطبوں' وعظوں اور مدح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل و اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعۃ میں آیا ہے'' اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں۔ مقبول' مباح اور مردود' مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں' وعظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل۔ خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرنے جیسا کہ خاندان بنی مروان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا''اِنَّ اِلَیْنَا اِیَابَهُمْ o ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُمْ o'' اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے

اَرُخٰی اِلٰی عُشَّاقِه طرفه ۔۔۔ هیهات هیهات لما توعدون

وردفه ینطق مِن حلفه ۔۔۔ لِمثِل هٰذا فَلیعمل العاملون

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بے حد اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقاہر بن طاہر التیمی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں:

یَا مَنْ عَدٰی ثُمَّ اعْتَدٰی ثُمَّ اقْتَرَفْ

ثُمَّ انْتَهٰی ثُمَّ ارْعَوٰی ثُمَّ اعْتَرَفْ

اِبْشِرْ بِقَوْلِ اللهِ فِی آیَاتِهٖ

اِنْ یَنْتَهُوْا یَغْفِرْلَهُمْ مَا قَدْ سَلَفْ

''اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد وہ رک گیا اور نادم ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا۔

تو خداوند کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے۔ اگر وہ لوگ باز آ جائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرما دے گا''۔

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمد سخن کی دھن میں جا و بے جا باتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر

استاذ ابومنصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابوالقاسم بن عساکر۔ میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکر شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیز گاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابوالقاسم رافعی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے۔

اَلْمُلْکِ لِلّٰہِ الَّذِیْ عَنَتِ الْوُجُوْہُ ۔۔۔ لَہُ وَذَلَّتْ عِنْدَہُ الْاَرْبَابُ
مُتَفَرِّدٌ بِالْمُلْکِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ ۔۔۔ خَسِرَ الَّذِیْنَ تَجَادِلُوْہُ وَخَابُوْا
دَعْھُمْ وَزَعْمَ الْمُلْکِ یَوْمَ غُرُوْرِھِمْ ۔۔۔ فَسَیَعْلَمُوْنَ غَدًا مَّنِ الْکَذَّابُ

''ملک اُسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل وخوار ہیں۔ وہ ملک وحکومت کا تنہا دعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یونہی رہنے دو۔ کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائے کہ جھوٹا کون تھا؟''

ور بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمٰن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔

سَلِ اللّٰہ مِن فضلہ واتّقہ ۔۔۔ فِانَ التُّقٰی خَیْرُ ما تکتسب
وَمَن یتّقِ اللّٰہ یَصْنع لہ ۔۔۔ وَیَرْزقہ مِنْ حیث لا یحتسب

'' خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر۔
کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے۔
جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کارسازی کرتا ہے
اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا''۔

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تبیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ نخعی کی نسبت بیان کرتا ہے کہ اُن کو قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متاول کرنا برا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو اور عمر ابن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ والتین قراءت فرمائی اور ''وَھٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ o'' کو بہت بلند آواز سے ادا کیا اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص علیؓ

کے پاس آیا اور علیؓ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا[1] "لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" اور علیؓ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا "فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِيْنَ لَا يُوْقِنُوْنَ" پس تو صبر کر بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مجازٌ حقیقتها فاعبروا ولا تعمروا هوّ نوها تهن
وَمَا حَسَنٌ بیت له زخرف تراه اذا زُلزِلَتْ لَمْ یَکُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا "تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟" (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا "بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ"۔

خاتمہ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول "فادخلني بيتاً احرج من التابوت واوهى من بيت العنكبوت" برا تصور کیا گیا ہے کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ داخل کر کے اَوْهَنَ افعل التفضیل کا صیغہ وَهَنٌ سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے[2] "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے[3] "لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تزن عند اللّٰه جناح بعوضة" اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہوا سے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔ میں کہتا ہوں بہت سے لوگوں نے

---

[1] اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

[2] بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے مچھر کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

[3] اگر دنیا کو خدا کے نزدیک مچھر کے پَر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد "فَمَا فَوْقَهَا فِي الخسَّةِ" یعنی مچھر سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَا دُوْنَها یعنی مچھر سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

چھتیسویں نوع

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابوعبیدہ۔ ابوعمر الزاہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابوبکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگاتار محنت میں لکھا تھا بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے "میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ 'قال اهل معانی' (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنہوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج۔ فراء اور اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔ غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "اَعْرِبُوا القرآن والتمِسُوا غرائبه"[1] اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔ ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ "جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحویوں کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔ جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع لانا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی اُنہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔ ابوعبید نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیقؓ سے قولہ تعالیٰ "وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا" کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے کہا "مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں جسے میں جانتا نہیں ہوں" انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب نے بر سر منبر "وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا" کو پڑھ کر فرمایا اس "فَاكِهَه" کو تو ہم

---

[1] قرآن کے معنی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔

جانتے ہیں مگر "اب" کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا "ان ھذا لھو الکلف یا عمر" یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور نا قابلِ برداشت امر ہے اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ کو "فَاطِرِ السَّمٰوٰت" کے معنی نہیں معلوم تھے پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرانشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنوئیں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور اُن میں سے ایک نے بیان کیا "اَنَا فَطَرتُھَا" یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا'' اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ "وَحَنَانًا مِن لَّدُنَّا" کے معنی دریافت کیے گئے تو اُنہوں نے کہا ''میں نے اس کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور اُنہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا'' اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خدا کی قسم نہیں جانتا کہ "حنانا" کے کیا معنی ہیں'' اور فریابی نے روایت کی ہے ''حدثنا اسرائیل''۔ حدثنا سماک بن حرب عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ کہ اُنہوں نے کہا ''میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو "غِسلِین. حَنَانًا. اَوَّاہٌ اور الرَّقِیم" کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے ''مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ "رَبَّنَا افتَح بَینَنَا......" کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سنا "تعالَ اُنَاتِعکَ" یعنی آ۔ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھے معلوم نہیں کہ "غِسلِین" کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔

فصل

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ''غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء۔ افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجت مند رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ہے ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم۔ قزاز کی کتاب الجامع۔ جوہری کی صحاح۔ فارابی کی الباع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کر افعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ۔ ابن الظریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطاع کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع لانے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں کیونکہ اُنہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں چنانچہ میں ذیل میں انہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباس سے روایت کیے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے مثنیٰ نے بیان کیا۔ ان دونوں نے کہا حدثنا ابو صالح عبداللہ بن صالح۔ حدثنی معاویۃ بن صالح۔ عن علی بن ابی طلحۃ اور علی بن ابی طلحۃ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسبِ ذیل معنی فرمائے)

"یُؤمِنُوْنَ. یُصَدِّقُوْن" (تصدیق کرتے ہیں) یَمْعَھُوْنَ. یَتَمادُوْن. مُطھرۃٌ مِنَ القذرِ والاذیٰ (گندگی اور خش وخاشاک سے پاک بنا کر غلطاں و پیچاں کئے جاتے ہیں) الخاشِعِیْنَ. المصدقین بَمَا انزل اللّٰہ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِی ذٰلِکُمْ بَلَاءٌ. نِعْمۃ (نعمت ہے) وَفُوْمِھَا الحطۃ (گندم) الاَّ اَمَانِیَّ احادیث (باتیں) قُلُوْبُنَا غُلْفٌ. فِی غطاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مَا نَنْسَخْ. نُبَدِّل (ہم تبدیل نہیں کرتے) اَو نُنْسِہَا. نترکھا فلا نبدلھا (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَۃً. یثوبون الیہ ثم یرجعون (وہاں جا کر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) حَنِیْفًا. حَاجًّا (حج کرنے والے) شَطْرَہٗ نحوہ (اُس کی طرف) فَلاَ جُنَاحَ. فَلاحَرَج (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوَاتِ الشَّیْطٰنِ. عَمَلَہٗ (شیطان کے کام) اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ. ذبح للطواغیث (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) ابْنِ السَّبِیْلِ. الضیف الذی ینزل بالمسلمین (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اُترتا ہے) اِن تَرَکَ خَیْرًا. مَالاً (مال) جُنَفًا. اِثمًا (گناہ) حُدُوْدَ اللّٰہ. طاعۃ اللّٰہ (خدا کی فرمانبرداری) لاَ تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ شرک۔ فُرِضَ. اُحرِمَ حرام بنایا گیا) قُلِ الْعَفْوَ. ما لا یتبین فی اموالکُمْ (جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو) لاَ عْنَتَکُم. لاَ حَرَجَکُمْ وضیّق علیکم (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمَسُّوْھُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا. المسّ الجماع والفریضۃ الصّداق (اس کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِیْہِ سَکِیْنَۃٌ رحمۃٌ (اُس میں رحمت ہے) سِنَۃٌ نُعاس (اُونگھ) وَلاَ یَؤُدُہٗ یثقل عَلَیْہِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٌ. حجرٌ صَلْدٌ لَیْسَ عَلَیْہِ شیئ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّیْکَ مُمِیْتُکَ (تجھے موت دینے والا) رِبِّیُّوْن. جُمُوْعٌ (جماعتیں) حُوْبًا کَبِیْرًا اثمًا عَظِیْمًا (بہت بڑا گناہ) نِحْلَۃً مَھْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوْا اختبروا (آزماؤ) آنَسْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صَلاحًا (خوبی) کَلاَلَۃً. مَنْ لَمْ یَتْرُکْ والدًا وَلاَ وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو) وَلاَ تَعْضُلُوْھُنَّ. تقھُرُوھُنَّ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ کل ذاتِ زوجٍ (ہر ایک شوہر دار عورت) طَوْلاً. سَعَۃً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَیْرَ مُسَافِحاتٍ. عفاف غَیْرَ زوانٍ فی السرّ والعلانیۃ (وہ پاک دامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلاَ مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ اخلاء (یار لوگ) فَاِذَا اُحْصِنَّ تزوَّجْنَ (جب وہ نکاح کرلیں) اَلْعَنَتَ الزِنیٰ (بدکاری) مَوَالِیَ عَصَبۃٌ (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوَّامُوْن امراء (حاکم) قَانِتَاتٌ مطیعاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِ ذِیْ الْقُرْبیٰ۔ اَلَّذِیْ بَیْنَکَ وبینہٗ قرابۃ (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرفیق (دوست) فَتِیْلاً الذی فی الشق الذی فی بطن النواہ (کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں جو چھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجِبْتِ الشرک (شرک) نَقِیْرًا النقطۃ التی فی ظھر النواۃ (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَاُولِی الْاَمْرِ اھل الفقہ والدین (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٍ عُصَبًا. سرایا متفرقین (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے

لئے چلنا)مُقِيتًا حَفِيظًا (نگرانی کرنے والا)اَرْكَسَهُم اوقعهم (ان کو بلا میں ڈالا)حَصِرَتْ ضَاقت (اُن کے سینے تنگ ہوگئے)اُولِي الضَّرِرِ العذر (معذور لوگ)مُرَاغَمًا التحول من الارض الى الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا)وَاسِعَة رزق (روزی)مَوْقُوْتًا مفروضًا (فرض شدہ)تَاْلَمُوْن توجعون (دکھ دیے جاتے ہو) خَلْقَ اللّٰهِ دِيْنَ اللّٰه (خدا کا دین)نُشُوْزاً بُغْضًا (رنج و کینہ کی وجہ سے)كَالْمُعَلَّقَة لَاهِيَ ايِّمٌ وَلَا هِيَ ذات زوج (وہ عورت کہ بے شوہر کی ہے اور نہ شوہر والی)وَ اِنْ تَلْوُوا اَلْسِنَتَكُم بالشهادة (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو)اَوْ تُعْرِضُوْا عنها (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو)وَقَوْلِهِمْ عَلٰى مَرْيَمَ بُهْتَانًا يَعْنِیْ رَمَوْهَا بِالزِّنَاء (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم کو بدچلنی کی تہمت لگائی)اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ مَا احل اللّٰه وَمَا حَرَّم وَمَا فَرض وَمَا حدّ فی القرآن كلّه (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال۔حرام۔فرض اور حد(سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو)يَجْرِمَنَّكُم يحملنكُم (تم پر ڈالی جائیں گی)شَنَاٰنُ عداوت (دشمنی)اَلْبِرّ ما اُمِرتَ به (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے)وَالتَّقْوىٰ مَا نُهِيتَ عنه (جس سے تم منع کئے گئے ہو)اَلْمُنْخَنِقَةُ التي تَخْتَنِقُ فتموت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو)وَالْمَوْقُوْذَة. التي تضربُ بالخشب فتموت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو)وَالْمُتَرَدِّيَةُ التي تَتَردّى مِنَ الجبل (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرا ہو)والنَّطِيْحَةُ الشاة التي تنطح الشاة (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکر لی ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو)ومَا اَكَلَ السَّبُعُ اَخذهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو)اِلّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذَبَحْتُمْ وبه رُوْح (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو)اَلْاَزْلَامُ القداح (جوئے کے تیر)غَيْر مُتَجَانِفٍ متعمّد (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا)اَلْجَوَارِحُ الكلاب. والفهود. والصقور واشباهها (کتے۔چیتے۔چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور)مُكَلِّبِيْن. ضواری (درندہ جانور)وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ ذبائِحهُمْ (اہل کتاب کے ذبیحے)فَافْرُق افصل (جدا کر)وَمَن يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَةُ ضلالة (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے)وَمُهَيْمِنًا امينًا القرآن آمِيْنٌ عَلٰى كُلِّ كِتَابٍ قَبْلَهٗ (امین۔یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے)شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا سبِيلاً وسُنَّةً (طریقہ اور راستہ)اِذِلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ رحماء (رحم کرنے والے)مَغْلُوْلَةٌ يعنون بَخِيْل اَمسك مَا عنده تعالٰى اللّٰه عَنْ ذٰلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے)بَحِيْرَةٍ هِيَ النَاقة الخ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نر ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نر ہوتا تو اُس اونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اور سَائِبَة اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کیا کرتے (سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوہتے نہ اُن کی اون اتارتے اور نہ ان پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِيْلَة وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گابھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گابھ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نر یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور نر دو بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلہ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَام اس نر اونٹ کو کہا جاتا تھا

جس کے بچہ نے بھی بچے جنا لئے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور پھر اس پر نہ بوجھ لادتے تھے اور نہ اس کا اون اتارتے تھے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا) مِـدْرَارًا بعضها یتبع بعضها (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ یتباعدون (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوْا ترکوا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُوْن. ایسون (ناامید ہوتے ہیں) يَصْدِفُوْنَ یعدلون (تجاوز کرتے ہیں) يَدْعُوْنَ. یعبدون (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ. کَسَبْتُمْ مِنَ الْاِثْمِ (جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں) يَفْرِطُوْن. یضیعون (ضائع کرتے ہیں) شِيَعًا. اهوأ مختلفةٌ (مختلف غرضیں) لِكُلِّ نَبَاءٍ مُسْتَقَرٌّ حقیقةٌ (ہر چیز کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبْسَلُ تفضح (فضیحت کیا جاتا ہے) بَاسِطُوْا اَيْدِيْهِمْ. البسط الضرب (بسط کے معنی مارنے کے ہیں) فَالِقُ الْاِصْبَاحِ ضوء الشمس بالنهار وَضوء القمر بالليل (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عدد الايّام والشهور والسنين (دنوں۔ مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ قصار النخل الاصفة عروقها بالارض (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں) وَخَرَقُوْا تخرّصوا (افتراپردازی کی) قُبُلاً. معاينةً (دیکھنے میں) ميتًا فَاَحْيَيْنَاهُ ضالاً فهديناه (اس کو گمراہ پاکر راہ سے لگایا) مَكَانَتِكُمْ نَاحِيَتِكُمْ (تمہارا ناحیہ) (طرف) حِجْرًا. حرامٌ. حَمُوْلَةً (اونٹ۔ گھوڑے۔ خچر۔ گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) وَفَرْشًا. الغنم (بھیڑ بکریاں) مَسْفُوْحًا مهراقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا مَا عَلِقَ بها مِنَ الشحم (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) اَلْحَوَايَا. اَلْمَبْعَر (مینگنیاں رہنے کی آنتیں) اِمْلَاقٍ. الفقر (تنگدستی) دِرَاسَتِهِمْ تِلَاوَتهم (اُن کا پڑھنا) صَدَفَ. اَعْرَضَ (روگردانی کی) مَذْءُوْمًا. مَذْمُوْمًا (ملامت کردہ شدہ) رِيْشًا مالاً (کوئی مال) حَثِيْثًا سريعًا (تیز چال) رِجْسٌ سخط (ناراضی) صِرَاطٌ طريق (راستہ) افْتَحْ اقض (پورا کردے) آسیٰ آحزن (رنج کرتا ہوں) عَفَوْا کثروا (بڑھ گئے) وَيَذَرَكَ اٰلِهَتَكَ يَتْرُكَ عبادتک (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوْفَانُ المطر (بارش) مُتَبَّرٌ خسران (گھاٹا) آسِفًا الحزين (غمگین) اِنْ هِيَ اِلاَّ فِتْنَتُكَ. ان هُوَ اِلاَّ عذابک (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟'') عَزَّرُوْهُ حموه وو قروه (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَاْنَا. خلقنا (ہم نے پیدا کیا) فَانْبَجَسَتْ انفجرت (بہ نکلیں) نَتَقْنَا الْجَبَلَ رفعناه (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا. لَطِيْفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے) طَائِفٌ اللُّمَّةُ (شیطان کا وسوسہ۔ نزدیکی) لَوْ لاَ اجْتَبَيْتَهَا. لو لا احدثتها لو لا تلقنتها فانشاتها...... (تم نے کیوں نہ خود نیا معجزہ بنالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سرنو پیدا کرلیا) بَنَانٍ الاطراف (ہاتھ پیر) جَاءَكُمُ الْفَتْحُ. المدد (امداد الٰہی) فُرْقَانًا. المخرج (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِيُثْبِتُوْكَ لیوثقوک (تاکہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) يَوْمَ الْفُرْقَانِ. یوم بدر فرق اللّٰه فيه بين الحق والباطل (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فَشَرِّدْبِهِمْ مِنْ خَلْفَهُمْ نكلّ بِهِمْ مِنْ بعدهِمْ (ان کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر) مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ مِيْرَاثِهِمْ (ان کی وراثتوں سے) يُضَاهِئُوْنَ يشبهون (مشابہ ہوتے ہیں) كَافَّةً جَمِيْعًا (سب کے سب) لِيُوَاطِئُوْا يُشَبِّهُوْا (تاکہ شبہ ڈالیں) وَلاَ تَفْتِنِّيْ وَلاَ تحرجنی (اور مجھ کو نہ نکالیے) اِحْدَى

الحُسْنَيَيْن فتحٌ او شَهادةٌ (فتح ـ یا شہادت) مَغَاراتِ الْغِيْرَان فِي الجبل (پہاڑ کے غار ـ گڑھے) مُدَّخلاً السّربِ (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) اُذُنٌ. يَسْمَعُ مِنْ كُلِّ اَحَدٍ (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں، کان کے کچے) وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ اذهب الرفق عَنْهُمْ (ان پر سے نرمی کو اٹھا لے) وَ صَلَوٰاتِ الرَّسُوْلِ. استغارهُ (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنٌ لَهُمْ رَحْمة (رحمت ہے اُن کے لئے) رِيْبَةً شک ـ اِلاَّ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ یعنی الموت (خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) اَلاَوَّاه المؤمن التَوَّاب (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةٌ عُصْبَةٌ (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدْقٍ سبق لَهُم السَّعَادة فِي الذِّكرِ الاوّل (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلاَ اَدْرَاكُمْ. اَعْمَلَكُمْ (تم کو خبردار نہیں کیا) تَرْهَقُهُمْ تغشاهُمْ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) عَاصِم. مانع (بچانے والا) تَفِيْضُوْنَ. تَفْعَلُوْن (کرتے ہیں) يَعْزُب يغيب (چھپتا ہے) يَثْنُوْنَ يَكنُوْن (پوشیدہ رکھتے ہیں) يَسْتَغْشُوْنَ ثِيَابَهُمْ يعطون روسهم (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لاَجَرَمَ. بَلٰى (بے شک ہاں) اَخْبَتُوْا خَافُوْا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُوْر نبع (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ بہے) اَقْلِعِيْ اسكنى (سکون پر آجا) كَانَ لَمْ يَغْنُوْا يَعِيْشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حِيْنَذٍ نضيج (پختہ بھنا ہوا) سِيْئَ بِهِمْ ساء ظَنًّا بِقَوْمِه (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمْ ذرعًا باضيافع (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے) عَصِيْبٌ شديد (سخت دن) يُهْرَعُوْنَ يَسرعُون (دوڑتے ہوئے) بِقِطْعٍ سوادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوَّمَةٍ معلمةٍ (نشان کئے گئے) مَكَانَتُكُمْ نَاحيتكم (تمہاری سمت) اَلِيْم مُوْجع (دکھ دینے والا) زَفِيْرٍ صوت شديد (سخت اور کڑاکے کی آواز) شَهِيْقٌ (صوت ضعیف (پست اور دھیمی آواز) غَيْرَ مَجْذُوْذٍ غیر منقطع (نہ کٹنے والی) وَلاَ تَرْكَنُوْا. تذهبوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غلبَهَا (اس پر غلبہ کر لیا) مُتَّكَاء مجلسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرْنَهٗ. اعظمنه (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعْصَمَ امتنع (وہ رک رہے) بعد اُمَّةٍ حِيْن (کچھ دیر بعد) تُحْصِنُوْن تحرزون (جمع کر رکھیں) يَعْصِرُوْنَ الاعناب والدّهن (انگوروں اور روغنی تخموں کو) حَصْحَصَ تَبَيَّنَ (کھل گیا) زَعِيْمٌ كفيل (ذمہ دار) ضَلاَلِكَ الْقَدِيْم. خَطَاءِكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنْوَانٌ مجتمع (اکٹھا) هَادٍ. دَاعٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعَقِّبَاتٌ الملائكه (فرشتے) يَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰه باذنه (اس کے حکم سے) بِقَدَرِهَا عَلٰى قدر طاقتها (اس کی طاقت کے موافق) سُوْءُ الدَّارِ سُوْء العاقبة (انجام بد) طُوْبٰى فرح وقرةُ عين (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَيْأَسْ يَعْلَمُ (جانتا ہے) مهطِعِيْنَ (ناظرین دیکھنے والے ہو کر) فِي الْاَصْفَادِ فِي وِثَاقٍ (بندوں میں جکڑے ہوئے) قِطْران النحاس المذاب (پگھلایا ہوا تانبا) يَوَدُّ يتمنّى (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِيْنَ موحّدين (خدا کو واحد ماننے والے) شِيَعٌ اُمَمٌ (قومیں) مَوْزُوْنٌ مَعْلُوْمٌ. حَمَاءٍ مَسْنُوْنٍ طِين رطبٌ (گلا وہ) اَغْوَيْتَنِيْ اَضللتِنى (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُوْمَرُ فامضهِ (اس کو پہنچا دے) بِالرُّوْحِ بالوحى (وحی کے ذریعہ سے) دفٌ ثياب (کپڑے) وَمِنْهَا جَائِرٌ الاهواء المُخْتلِفَة (مختلف خودغرضیاں) تُسِيْمُوْن ترعون (چراتے ہو) مَوَاخِرَ جَوَارِىْ (چلنے جاری ہونے والی) تُشَاقُّوْنَ تُخَالِفُوْنَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تَتَفَيَّؤُ تتميل (جھکتا ہے) حَفَدَةً الاَصْهَار (داماد) اَلْفَحْشَاءِ الزِّنا. يَعِظُكُمْ يوصيكُمْ (تم کو ہدایت کرتا ہے) اَرْبٰى اكثرُ وَقَضَيْنَا اَعْلَمْنا (ہم نے بتلا دیا) فَجَاسُوْا فَمَشُوْا. (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِيْرًا سجنًا (قید خانہ) فَصَّلْنَاهُ بَيَّنَّاهُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا

مُتـرَفِيهَا سلّطْنَا شِرَارھَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَّرْنَا اَھْلکنا (ہلاک کر ڈالا) وَقضیٰ اَمَرَ (حکم دیا) وَلاَ تقفُ لا تقل (نہ کہو) رُفَاتًا غبارًا (گرد بنا کر) فَسَيُنغِضُونَ يهزُّونَ (سر ہلائیں گے براہ تعجب) بِحَمْدِهٖ بِاَمْرِهٖ (اس کے حکم سے) لاَحْتَنِكَنَّ لاستولينَ (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے) يُزْجِىْ يَجْرِىْ (چلتی ہے) قَاصِفًا عَاصِفًا (بادتند) تبيعًا نصيرًا (مددگار) زَهُوْقًا زَاهِبًا (جانے والا مٹنے والا) يَؤُسًا قَنُوْطًا (ناامید ہو جانے والا) شَاكِلَتِهٖ ناحيته (اس کی سمت) كِسَفًا قطعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُوْرًا ملعونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فَصَّلْنَاهُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُلتبسًا (مشکوک) قَيِّمًا عَدْلاً (معتدل) الرَّقِيْمِ الكتاب. تَزَاوَرُ تميل (جھکتا ہے) تقرِضُهم تذرھُمْ (اُن کو چھوڑ جاتا ہے) بالْوَصِيْدِ بالْفِنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ لا تنغدَاهُمْ اِلٰى غيرھِمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) كَالْمُهْلِ عكر الزيت (تیل کی گاد) اَلْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتِ ذِكْرُ اللهِ موبقا مهلكًا (جائے ہلاکت) مَوْئِلًا ملجاء (جائے پناہ) حُقُبًا دھرًا (مدت دراز) مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا علمًا (ہر چیز کا علم) عَيْنٍ حَمِئَةٍ حَارَةٍ (گرم چشمہ) زُبَرَ الْحَدِيْدِ. قطع الحَدِيْد (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدَفَيْنِ جبلين (دو پہاڑ) سَوِيًّا غير خرس (گونگا نہ تھا) حَنَانًا مِنْ لَّدُنَّا. رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِيًّا. هُوَ عيسىٰ (وہ عیسیٰ ہیں) جبَّارًا شَقِيًّا. عَصِيًّا (نافرمانبردار) وَاهْجُرْنِيْ. اجتنبني (مجھ سے پرہیز کر) حَفِيًّا لَطِيْفًا (صاحب لطف و مروت) لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا لَثناء الْحَسَنِ (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غَيًّا خسرانًا (گھاٹا اور نقصان) لَغْوًا. بَاطِلاً (باطل بیکار) اَثَاثًا. مَالاً. ضِدًّا. اعوانًا (مددگار لوگ) تَؤُزُّهُمْ اَزًّا. تغويهم اغواءً (ان کو خوب بھکائے گا) نَعُدُّلَهُمْ عَدًّا انفاسهم اَلَّتِىْ يتنفّسُون فِي الدُّنيا تَهِيْجُهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وِرْدًا عِطَاشًا (پیاسے ہو کر) عَهْدًا شهادة ان لا اله الا اللّٰهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِدًّا عظيمًا. هَدًّا. هَدْمًا (ڈھائے گئے) رِكْزًا. صوتًا (کوئی آواز) بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ ـ المبارك واسمهُ طُوىً (مبارک وادی جس کا نام طویٰ ہے) اَكَادُ اُخْفِيْهَا لا اظْهر عليها احداً غيري (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سِيْرَتَهَا حَالتها (اس کی حالت) وَفتَنّاكَ فُتُوْنًا. اختبرْناك اختبارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلاَ تَنِيَا تبْطِئَا (درنگ نہ کرو) اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ خلق كُلَّ شيءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا (مادہ) پیدا کیا) ثُمَّ هَدٰى لِمَنْكَحِهٖ ومطعمه. ومشربه وموسكنه (پھر اس کے جفتی کھانے ـ غذا استعمال کرنے ـ پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لا يَضِلُّ لا يخطى (غلطی نہیں کرتا) تَارَةً حاجةً (دوسری حاجت) فَيُسْحِتَكُمْ فَيُهْلِكَكم (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلسَّلْوٰى. طَائِرٌ يشبهُ السُّمانى (بٹیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلاَ تَطْغَوْا لاَ تَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰى شقِىَ (بدبخت ہوا) بِمَلْكِنَا بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلْتَ اَقَمْتَ (جس پر تو قائم رہا) لَنَنْسِفَنَّهٗ فِي الْيَمِّ نَسْفًا لنذرينه فی البحر (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بئس (براہوا) يَتَخَافَتُوْنَ يتسارُّوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُسْتَوِيًا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لانبات فِيه (جس میں کوئی روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِيًا (کوئی نشیبی زمین) اَمْتًا رابية (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سَكَنت (آوازیں ساکن ہوئیں) هَمْسًا الصوت الخفى (آہستہ آواز) وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ ذَلَّتْ (شرمسار و ذلیل ہوں گے) فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا ان يَظْلِمَ فَيُزَادُ فِي سَيِّئاتِهٖ (اس بات سے نہ

ڈرے گا کہ اُس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے) فَلَكٍ دوران (چکر میں) يَسْبَحُوْنَ یجرون (چلتے رہتے ہیں) نَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا تنقص اهلها وبركتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جُذَاذًا حطامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ان لن ياخذه العَذاب الذی اصابه (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَدَبٍ شَرَف (بلندی) يَنْسِلُوْن يقبلُوْن (آئیں گے) حَصَبُ شَجَرَ (درخت) كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ كَطَيِّ الصَّحِيْفَةِ عَلَى الكتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بَهِيْجٍ حَسَنٍ (خوشنما) ثَانِيَ عِطْفِهٖ مُسْتَكْبِرًا فِي نَفْسِهٖ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهُدُوْا اُلْهِمُوْ (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفَثَهُمْ احرامهم مِنْ حلق الرّاس وَلُبس الثياب وقص الاظفار نحوذلک (احرام سے نکلیں مثلاً سرمنڈانا۔ کپڑے (سلے ہوئے) پہننا۔ ناخن کترنا یا اس طرح کے اور امور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَنْسَكًا عيدًا (تہوار۔ روز مسرت) اَلْقَانِعُ مُتَعَفِّفُ (پرہیزگار) اَلْمُعْتَرُّ سائل (مانگنے والا فقیر) اِذا تَمَنّٰى حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِيَّتِه. حديثه (اس کی بات میں) يَسْطُوْن يبطشون (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُوْنَ خَائِفُوْنَ. ساکنون (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ هُوَ الزَّيت (تیل) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَعِيْدٌ بَعِيْدٌ (دور ہے دور ہے) تَتْرٰى يَتْبَعُ بعضها بعضاً (متواتر یکے بعد دیگرے) وَقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ خائفين (دل ڈرے ہوئے ہیں) يَجْئَرُوْنَ. يَسْتَغِيْثُوْنَ (فریاد کرتے ہیں) تَنْكِصُوْنَ تَدْبُرُوْنَ (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ تسمرون حَوْلَ البيتِ وتقولون هجرا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہو) عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُوْنَ عَنِ الحقِ عادلون (حق سے دور ہونے والے ہیں) تُحْسَرُوْنَ تُكَذِّبُوْنَ (جھٹلائیں گے) كَالِحُوْنَ عَابِسُوْنَ (منہ بناتے ہیں) يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الحرائر (آزاد عورتیں) مَا زَكٰى مَا اهتدىٰ (نہیں راہ پائی) وَلَا يَاْتَلِ لَا يُقْسِم (قسم نہ کھالیں) دِيْنَهُمْ حِسَابَهُمْ (ان کا محاسبہ۔ مواخذہ) تَسْتَاْنِسُوْا تَسْاَذِنُوا (باہم اذن لیا کرو) وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ لا تُبدی خلا خيلها ومعضديها ونحرها وشعرها الا لزوجها (عورت اپنی پازیبیں اپنے بازو۔ اپنی گردن اور اپنے بال بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غَيْرِ اُولِي الْاِرْبَةِ المغفّل الذی لا يشتهی النّساء (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حيلةً (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَآتُوْهُمْ مِنْ مَالِ اللّٰهِ ضعوا عنهم مِنْ مَكَاتَبِيْهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فِتْيَاتِكُمْ اِمَائكم (اپنی لونڈیوں میں سے) اَلْبِغَاءِ (زنا) نُوْرُ السَّمٰوٰتِ هَادِي السَّمٰوٰت (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُوْرِهٖ. فی قلب المؤمن (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) كَمِشْكَاتٍ موضع الفتيله (بتی رکھنے کی جگہ) فِيْ بُيُوْتٍ مساجد. تُرْفَعُ تكرم (عزت دیئے جاتے ہیں) وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ يُتْلٰى فِيْهَا كتابُهٗ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) يُسَبِّحُ يُصَلِّيْ (نماز پڑھتا ہے) بِالْغُدُوِّ. صلوة الغداة (فجر کی نماز) وَالْآصَالِ صلاة العَصْر (نماز عصر) بِقِيْعَةٍ ارضٍ مستويةٍ (ہموار زمین) تَحِيَّةَ السَّلَام ثُبُوْرًا وابلاً (بارش) بُوْرًا هلكيٰ (ہلاک ہونے والی) هَبَاءً مَنْثُوْرًا الماء المهراق (بہایا گیا پانی) سَاكِنًا دَائمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا يَسِيْرًا سريعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً (جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اُس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے)

عِبَادًا الرَّحمٰنِ المؤمنون (ایماندار لوگ) هَوْنًا طاعت۔ پاکدامنی اور انکسار کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِيْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطَّوْدِ كالجبل (پہاڑ کی طرح) فَكُبْكِبُوْا جمعوا (اکٹھا کیا) رِيْحٍ شَرَفٍ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ كانكم (گویا کہ تم) خَلْقُ الْاَوَّلِيْنَ دين الاولين (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيْم معيشةٌ (زندگی بسر کرنے کا سامان) فَرِهِيْنَ حَاذِقِيْنَ (کاریگری اور دستکاری کے ساتھ) اَلْاَيْكَةِ الْغِيْضه (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) اَلْجِبِلَّةَ الخلق (سرشت) فِيْ كُلِّ وَادٍ يَهِيْمُوْنَ. في كُلِّ لغوٍ يخوضون (ہرایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُوْرِكَ قُدِّسَ (پاک ہوا) اَوْزِعْنِيْ الجلعني (مجھ کو دے) يُخْرِجُ الْخَبْءَ يعلم كُلَّ خَفِيَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْارض (زمین وآسمان کی ہرایک مخفی بات کو جانتا ہے) طَائِرُكُمْ مَصَائبكُمْ (تمہاری مصیبتیں) اِدّٰرَكَ عِلْمُهُمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہوگیا) رَدِفَ قَرُبَ (نزدیک ہوا) يُوْزَعُوْنَ يدفعون (دیتے ہیں) دَاخِرِيْنَ صَاغِرِيْن (حقیر وخوار ہوکر) جَامِدَةٌ قَائِمَةٌ (قائم ہے) اَتْقَنَ احْكَمَ (محکم کیا) جَذْوَةٌ شهابٌ (انگارا) سَرْمَدًا دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَنُوْءُ تثقل (گرانبار ہو) وَتَخْلُقُوْنَ تصنَعُوْنَ (بناتے ہیں) اِفْكًا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) اَدْنَى الْاَرْضِ طرف الشَّامِ (ملک شام کا ایک حصہ) اَهْوَنُ اَيْسَرُ (نہایت آسان بہت سہل) يَصَّدَّعُوْنَ يتفرقُوْنَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاس (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم میں سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیر لو) اَلْغَرُوْرُ الشيطان. نَسِيْنَاكُمْ. تركناكُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) اَلْعَذَابُ الادنىٰ (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَقُوْكُمْ اِستقبلُوْكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) تُرْجِيْ تؤخِرُ (دیر کردیتے ہو) لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ لنسلِطنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) اَلْاَمَانَةَ الْفرائِض (اپنے ذمہ کی باتیں) جَهُوْلًا غِرًّا بِامرا اللّٰه (خدا کے حکم سے غافل ہوجانے والا) دَابَّةُ الْاَرْضِ الْاُرْضه (دیمک) مِنْسَأَتَهٗ عَصَاه (ان کی لاٹھی) سَيْلَ الْعَرِمِ الشديد (سخت اور زور کا سیلاب) خَمْطٍ (پیلو۔جنڈ) فُزِّعَ جَلِّي (دور کی گئی) اَلْفَتَّاحُ الْقَاضِي (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا فَوْتَ فَلَا نجاتَ (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَنّٰى لَهُمُ التَّنَاوُشُ فَكَيْفَ لهم بالرَّدِّ (وہ کیونکر رد کرسکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكر اللّٰهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِيْرٍ (وہ کھال (جھلی) جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لَغُوْبٌ اِعياء (تھکن۔ماندگی) حَسْرَةً. ويل (خرابی) كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ اصل العذف العتيق (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُوْنِ الممتلى (بھری ہوئی) اَلْاَجْدَاثِ القبور (قبریں) فكِهُوْنَ. فرِحون (شادمان) فَاهْدُوْهُمْ وَجهوهم (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ. صُدَاعٌ (دردِ سر) بَيْضٌ مَكْنُوْنٌ لُوْلُوْءٌ مَكنون (بیش بہا موتی) سَوَاءِ الْجَحِيْمِ وسطِ جَحِيْمِ الْفَوا. وَجَدُوْا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْاٰخِرِيْنَ. لِسَانَ صِدْقِ الانبيآءِ كُلِّهِم (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شِيْعَتِهٖ اهل دينه (اس کے دین والے) بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ الْعَمَلَ (کام کے موقع پر) تَلَّهٗ صَرَعَهٗ (ٹیک دیا) فَنَبَذْنٰهُ القيناه (ہم نے اس کو لا ڈالا) بِالْعَرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتِنِيْنَ مُضِلِّيْنَ (گمراہ کرنے والے) وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ لَيْسَ حِيْنَ فِرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاقٌ تخريص (بات گھڑنا، جھوٹ بولنا) فَلْيَرْتَقُوْا فِي الْاَسْبَابِ السَّما (آسمان پر چڑھ جاؤ) فُوَاقٍ ترداد (واپس) قِطَّنَا. العذاب (ہمارا عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ يمسح (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ سطيعةً لَهٗ حَيْثُ اراد (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضِغْثًا خرمة (گٹھا) اُولِي الْاَيْدِيْ

القوة (زوروالے) وَالْاَبْصَارِ الفقه فی الدِّین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عن غیر ازواجهن (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں) اَتْرَابٌ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَّاق الزمهریر (زمہریر کا کرہ) اَزْوَاجٌ الوانٌ مِنَ العذاب (طرح طرح کے عذاب) یُکَوِّرُ یَحْمِلُ (بارکرتا ہے) السَّاخِرِیْنَ اَلْمُخَوَّفِیْنَ (خوف دلائے گئے) اَلْمُحْسِنِیْنَ اَلْمُهْتَدِیْنَ (راہ یافتہ) ذِی الطَّوْلِ السعة والغنی (کشادگی اور دولتمندی) دَاْب (حال) تَبَاب خُسران (زیاں اور گھاٹا) اُدْعُوْنِی وحدُوْنِی (توحید کے قائل ہو) فَهَدَیْنَا هُمْ بَیَّنَّالهم (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَاکِدَ وَقُوْفًا (تھمے ہوئے) یُوْبِقْهُنَّ یُهْلِکْنَ (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقْرِنِیْنَ مطیعین (حکم ماننے والے) مَعَارِجَ الدَّرَج (زینے) وَزُخْرُفًا الذَّهَب (سونا) وَاِنَّهٗ لَذِکْرٌ. شَرَفٌ (عزت ہے) تُحْبَرُوْنَ تکرمون (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا سِمتًا (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلْمٍ فی سابق علمه (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیْمَا اِنْ مَکَّنَّاکُمْ لَمْ نمکنکم فیه (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) آسِنٍ متغیر. لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ. لا تقولوا خلاف الکتاب والسنة (قرآن وحدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوْا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) اَلْمَجِیْد الکریم (بزرگ) مَرِیْجٍ یعنی مختلف. بَاسِقَاتٍ طوالٍ (لمبی لمبی) لَبْس (شک) حَبْلِ الْوَرِیْدِ. رگ گردن. قُتِلَ الْخَرّٰاصُوْنَ المرتابون (شک کرنے والے) فِیْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ فِی ضلالتهم یتمادُوْن (اپنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) یُفْتَنُوْنَ یُعَذَّبُوْنَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) یَهْجَعُوْنَ ینامون (سوتے ہیں) صَرَّةٍ. ضَجَّةٍ (غل کرتی ہوئی) فَصَکَّتْ لَطَمَت (طمانچہ مارا) بِرُکْنِهٖ بقوّتِه (اپنی قوت سے) بِاَیْدٍ بقوّةٍ (زور کے ساتھ) اَلْمَتِیْنِ الشدید (مضبوط اور سخت) ذَنُوْبًا دلواً (ڈول) الْمَسْجُوْر محبوس (قید کیا گیا) تَمُوْرُ تحرّک (جنبش کرتی ہوگی) یُدَعُّوْن یُدفعُون (دھکیلے جائیں گے) فَاکِهِیْنَ معجبینَ (خوش اور مسرور) وَمَا اَلَتْنٰهُمْ مَا نقصناهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَاْثِیْمٌ کذب (جھوٹ) رَیْبَ الْمَنُوْنِ اَلْمَوْت (مرگ) اَلْمُصَیْطِرُوْنَ مُسَلَّطُوْن (غلبہ دیئے گئے) ذُوْمِرَّةٍ منظر حَسَنٌ (خوشنما منظر) اَغْنٰی وَاَقْنٰی اَعطٰی وَاَرضٰی (دیا اور خوش کیا) الْآزِفَةُ (روز قیامت کا ایک نام ہے) سَامِدُوْنَ لاهُوْن (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجْمُ (جڑی وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ (تندار نباتات) لِلْاَنَامِ (خلق) اَلْعَصْفِ (بھس) وَالرَّیْحَان. خضرة الزرع (کھیتی کی سبزی) فَبِاَیِّ آلَاءِ رَبِّکُمَا باَیِّ نِعْمَةِ اللّٰهِ (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٍ (خالص آگ) مَرَجَ اَرْسَلَ (چھوڑا) بَرْزَخٌ حاجزٌ (اُوٹ روکنے والی چیز) ذُوالْجَلَالِ ذوالعظمة والکبریاء (بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفْرُغُ لَکُمْ هٰذَا وَعِیْدٌ مِنَ اللّٰهِ لِعِبَادِه وَلَیْسَ بِاللّٰهِ شُغْلٌ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفُذُوْنَ لا تخرجون من سلطانی (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شُوَاظٌ لهب النّار (آگ کی لپٹ) وَنُحَاسٌ. دخان النّار (آگ کا دھواں) جَنٰی. ثمار (میوے) یَطْمِثْهُنَّ یدن مِنْهُنّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضَّاخَتَانِ فائضتان (بہنے والی ہیں) رَفْرَفٍ خُضْرٍ اَلْمَجَالِس (گدے یا سوزنیاں) مُتْرَفِیْن منعمین (آرام دیئے گئے) لِلْمُقْوِیْنَ المسافرین (مسافر لوگ) اَلْمَدِیْنِیْنَ مُحاسبین (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرَوْحٌ (راحت) نَبْرَاَهَا نخلقها (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا. لا تسلّطهم علینا فیفتنُوْنا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تا

کہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا يَاتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِيْنَهٗ لا يلحقن بازواجهم غير اولادهم (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سوا کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ لعنهم وَكُلّ شئٍ فِي القرآن قتلٌ فهو لعنٌ (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَاَنْفِقُوْا تصدقُوْا (صدقہ دو) وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ينجيه من كُلّ كرب فِي الدُّنيا والاٰخِرَة (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہان کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَتَتْ عَصَتْ یعنی اهلها (یعنی اس نے اپنی کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تَمَيَّزُ تتفرّق (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بعدًا (دور ہوجیو) لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ لو ترخص لَهُمْ فَيُرْخِصُوْن (اگر اُن کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَنِيْمٍ مظلوم (سخت گنہگار) اَوْسَطُهُمْ اعدلُهُم (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ هو الامر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنا دے گا) مَكْظُوْمٌ مغموم مَذْمُوْمٌ ملوم (ملامت کیا گیا) لَيُزْلِقُوْنَكَ يُنْفِذُوْنَكَ (تمہیں پالیں گے) طغى الْمَاءُ اكْثَرَ (بڑھ گیا) وَاعِيَةٌ حَافِظَةٌ (حفاظت کرنے والی) اِنِّيْ ظَنَنْتُ ايقنت (میں نے یقین کیا) غِسْلِيْنٍ صديد اهل النَّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِي الْمَعَارِجِ العلو والفواضل (برتری اور بلندی والا) سُبُلًا طُرُقًا (راستے) فِجَاجًا مختلفةً (جدا گانہ) جَدُّرَبِّنَا. فعله. وامرهٗ. وقدرته (خدا کا فعل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَا يَخَافُ بَخْسًا. نُقْصًا. مَن حَسَنَاته (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَهَقًا. زيادةٌ في سياته (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں۔ كَثِيْبًا مَهِيْلًا. الرَّمَلُ السَّائل (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِيْلًا شَدِيْدًا (سخت) يَوْمٌ عَسِيْرٌ شديد (سخت دن) لَوَّاحَةٌ معرضةٌ (پیش آنے والی) فَاِذَا قَرَانَاه. بَيَّنَاه (جب کہ ہم نے اس کو واضح کر دیا) فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ اعمل به (اس پر عمل کر) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے جیسے) مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے۔ سُدًى هملاً (بے غور) اَمْشَاجٍ مختلفة الالوان (رنگ برنگ) مُسْتَطِيْرًا فَاشِيًا (کھلا ہوا۔ غیر مخفی) عَبُوْسًا ضيقًا (سخت تنگ) قَمْطَرِيرًا طَوِيْلًا (دراز) كِفَاتًا كِنًّا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِيَ جبالٌ (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مشرفاتٍ (بلند) فُرَاتًا عذبًا (شیریں) سِرَاجًا وَهَاجًا مُضِيْئًا (روشن) اَلْمُعْصِرَاتِ الصاحب (بدلیاں) ثَجَّاجًا مُنْصَبًّا (باقاعدہ) اَلْفَافًا مجتمعة (باہم اکٹھا) جَزَاءً وِّفَاقًا. وفق اعمالهم (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزَّهًا (سیر کناں) كَوَاعِبَ نواهدَ (نو عمر جوان عورتیں) الرُّوح. ملكٌ مِن اعظم الملائكة خلقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا. لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه. الرَّادِفَةُ النفخة الثانية (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجِفَةٌ خائفةٌ (ڈرے ہوئے) الْحَافِرَةُ (حیات) سَمْكَهَا بناهَا (اُس کی بنیاد۔ عمارت) وَاَغْطَشَ اَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةٍ كتبةٍ (لکھنے والے) قَضْبًا القتُّ (ایک جنگلی خودرو غلہ ہے جس کو قحط و گرانی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں) وَفَاكِهَةً الثمار الرطبة (تروتازہ میوے۔ پھل) مُسْفِرَةٌ مشرقةٌ (چمکتے ہوئے) كُوِّرَتْ اظلمت (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) اِنْكَدَرَتْ تغيرت (متغیر ہو جائیں گے) عَسْعَسَ بُعْثِرَتْ (کھودی جائیں گی) عِلِّيِّيْنَ جنّت. يَحُوْرَ. يبعث (برانگیختہ کیا جائے گا) يُوْعُوْنَ يُسِرُّوْن (خفیہ گفتگو

کرتے یا دل میں رکھتے ہیں)اَلْوَدُوْدُ الحبیب (محبوب)لَقَوْلٌ فَصْلٌ. حَقٌ (حق بات) بِالْهَزْلِ الباطل (باطل بات) غُثَاءً هَشِيْمًا (توڑی مروڑی)اَحْوٰى مُتغيراً (بگڑی ہوئی)مَنْ تَزَكّٰى من الشرک (شرک سے)وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ. وَحَّدَ اللّٰه (خدا کی توحید بیان کی)فَصَلّٰى الصلوٰت الْخَمْسِ (نماز پنجگانہ)الغاشِيَةِ. الطَّامَّةَ. الصَّاخَّةَ. اَلْحَاقَّةَ اور اَلْقَارِعَةَ (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں)ضَرِيْعٌ شَجَرٌ. مِن نارٍ (ایک آگ کا درخت)ونَمَارِقُ المرافق (نرم تکئے اور بستر)بِمُصَيْطِرٍ. بِجبّارٍ (زبردستی کرنے والا)لَبِالْمِرْصَادِ يَسْمَعُ ويَرىٰ (دیکھتا اور سنتا ہے)جَمًّا شديداً (سخت)وَاَنّٰى كَيْفَ له (اس کی کیا حالت ہوگی؟)النَّجْدَيْنِ الضّلالة والهدىٰ (گمراہی اور راہ یابی)طَحَاهَا قَسَّمَهَا (اس کو بانٹا)فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا. بَيْنَ الْخَيْرِ والشّر (نیکی اور بدی کے مابین)وَلَا يَخَافُ عُقْبٰهَا. لا يخاف من احدٍ تابِعَةً (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا)سَجىٰ ذَهَبَ (چلا گیا)مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى مَا تَرَكَكَ وَمَا ابْغَضَكَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا)فَانْصَبْ فِي الدّعا (دعا میں قائم ہو)اِيْلٰفِهِمْ لزومهم (ان کے لازم بنا لینے کی وجہ سے)شَانِئَكَ عَدُوَّكَ (تیرا دشمن)الصَّمَدُ السيد الّذى كمل فى سودده (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمل ہو)اَلْفَلَقِ اَلْخلق" یہ الفاظ ابن عباسؓ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم۔ دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جا جمع کر دیا اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورۂ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباسؓ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا "حدثنا ابو ذرعة حدثنا منجانب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا "حدثت عن المنجاب. حدثنا بشر بن عمارة عن ابی روق. عن الضحاک اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کیے ہیں:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الشكر لِلّٰهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے)رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ له الخلق كله (تمام مخلوق اُسی کی ہے)لِلْمُتَّقِيْنَ المؤمنينَ الّذين يتقون الشرک ويعملون بطاعتى (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ اتمام الركوع والسّجود والتّلاوة والخشوعَ والاقبال عليها فيها (رکوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں رو بقبلہ استادہ ہونا)مَرَضٌ (نفاق)عَذَابٌ اَلِيْمٌ. نكالٌ. موجعٌ (دکھ دینے والی سزا)يُكَذِّبُوْنَ يبدّلون ويحرّفون (تبدیل اور تحریف (معنی کی تبدیلی) کرتے ہیں)السُّفَهَاءُ (جاہل لوگ)طُغْيَانِهِمْ كفرهم (اپنے کفر میں)كَصَيِّبٍ المطر (بارش)اَنْدَادًا. اشباهًا (مشابہ اور مثل)التَّقْدِيْسُ التطهير (پاکی بیان کرنا)رَغَدًا سعةُ المعيشة (کشائش رزق)تَكْتُمُوْا تخلطوا (آمیزش نہ کرو)اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ يضرّون (اپنا ہی نقصان کرتے رہے)وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ هٰذا الامر حقّ كما قيل لكم (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی)الطُّوْرُ ما انبت من الجبال ومالم نبيت فليس بطور (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے)خَاسِئِيْنَ (ذلیل ہو کے)نَكَالًا عقوبتًا

(سزا کے طور پر) لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا من بعدهم (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلْفَهَا الَّذِين بقوامعهم (جو لوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظَةً تذكرة (یاد دہانی) بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ بما اكرمكم به (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے) بِرُوحِ الْقُدُسِ الاسم الَّذِىْ كان عيسىٰ يحيى به الموتىٰ (وہ اسم جس کے ذریعہ سے عیسیٰؑ مردوں کو جلایا کرتے تھے) قَانِتُوْنَ مطيعون (اطاعت کرنے والے لوگ) الْقَوَاعِدَ اساس البيت (خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبْغَةَ (دین) اَتُحَاجُّوْنَنَا اتخاصمُوننا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) يُنْظَرُوْنَ يوخرون (ٹھہرائے جائیں گے) اَلَدُّ الْخِصَامِ شديد الخصومة (سخت جھگڑالو) السَّلْمِ الطاعة (فرمان برداری) كَآفَّةً جميعًا (سب کے سب) كدأبِ كصُنع (مثل کارروائی کے) بِالْقِسْطِ بالعدل (میانہ روی کے ساتھ) الْاَكْمَه (مادرزاد۔نابینا) رَبَّانِيِّيْنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَهِنُوْا لا تضعفوا (کمزور نہ ہو) وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ يقولون اسمع لا سمعت (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہو جائے) لَيًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ تحريفًا بالكذب (جھوٹ بات بدل کر) اِلَّآ اِنٰثًا موتىٰ (مردے) وعَزَّرْتُمُوْهُمْ اعنتمُوهم (تم نے ان کی اعانت کی) لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ اَمَرَتهم (ان کو ان کے نفسوں نے برا حکم دیا) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ حُجَّتُهُمْ (ان کی حجت) بِمُعْجِزِيْنَ بِسَابِقِيْنَ (سبقت لے جانے والے) قَوْمًا عَمِيْنَ (کفار) بَسْطَةً شِدَّةً (زیادتی) لَا تَبْخَسُوْا لا تظلِموا (ظلم نہ کرو) اَلْقُمَّلَ الجراد الذى ليس لَهٗ اجْنِحَةٌ (وہ کیڑیاں جن کے پر نہیں ہوتے) يَعْرِشُوْنَ ينبون (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَّرٌ. هَالِكٌ (ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْهَا. بِقُوَّةٍ بجدّ وحزم (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِصْرَهُمْ عهدهم ومواثيقهم (ان کے قول وقرار) مُرْسٰهَا منتهاها (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُذِ الْعَفْوَ انفق الفضل (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر۔اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ بالمعروف (اچھی باتوں کا حکم دے) وَجِلَتْ (فرقت ڈر گئے) اَلْبُكْمُ خرس (گونگا پن) فُرْقَانًا نصراً (مدد) بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا شاطئ الوادى (ندی کا کنارہ) اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً الالّ القرابة الذمة. العهد (الّ کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد (قول وقرار) اَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ كيف يكذبون (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِكَ الدِّيْنُ القضا حکم قول فیصل۔ عَرَضًا غنيمة (کوئی لوٹ کا مال) اَلشُّقَّةُ المسير (چلنا۔سفر) فَثَبَّطَهُمْ حبسهم (اس کو قید کر لیا) مَلْجَاً الحرز فى الجبل (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْ مَغٰرٰتٍ الاسراب فى الارض المخفية (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْ مُدَّخَلًا ماوىٰ (جائے پناہ) وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا السعاة (ہرکارے) نَسُوا اللّٰهَ تركوا اطاعة الله (خدا کی فرمانبرداری ترک کردی) فَنَسِيَهُمْ تركهم من ثوابه و كرامة (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخَلَاقِهِمْ بدينهم (اپنے دین سے) اَلْمُعَذِّرُوْنَ اهل العذر (معذور لوگ) مَخْمَصَةٌ مجاعة (بھوکوں مرنا۔قحط) غِلْظَةً شِدَّة (سخت مزاجی) يُفْتَنُوْنَ يبتلون (مبتلا کئے جاتے ہیں) عَزِيْزٌ شَدِيْدٌ (گراں) مَا عَنِتُّمْ مَا شَقَّ عليكم (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اقْضُوْا اِلَيَّ انهضوا اليَّ: میری طرف اٹھ چلو۔ وَلَا تُنْظِرُوْنِ تؤخرون (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سبقت (پہلے گزر گیا) وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا ياتيها رزقها حيث كانت (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آجاتی ہے) مُنِيْبٌ المقبل الى طاعة الله (فرمانبرداری الٰہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا يَلْتَفِتْ يتخلّف (پیچھے نہیں رہتا) تَعْثَوْا تسعَوْا (دوڑے پھرے) هَيْتَ لَكَ تَهَاتَ لَكَ وكان يقرؤها

مھموزۃ (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَاعْتَدَت ھیّات (تیار کی درست کی) عَلَى الْعَرْشِ السّرير (تخت پر) ھٰذِهٖ سَبِيْلِىْ دعوتی (میرا بلانا۔خدا کی طرف) اَلْمَثُلاتَ مَا اصاب القرون الماضية مِنَ العذاب (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا) اَلْغَيْبَ وَالشَّهَادَةَ السّرو العلانية (پوشیدہ اور ظاہر) شَدِيْدُ الْمَحَالِ. شديدُ المكر وَالْعَدَاوَةِ (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلٰى تَخَوُّفٍ نقص من اعمالهم (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ الهمها (اس کے دل میں ڈالا) وَاَضَلُّ سَبِيْلاً بعد حُجَّةً (از روئے حجت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِيْلاً عيانًا (روبرو ظاہر ظہور) وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلاً اطلب بين الاعلانِ والجهر وبين التخافت والخفض طريقًا لا جهراً شديداً ولا خَضْفًا لا يسمع اُذُنَيْكَ (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈھ جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطَبًا جَنِيًّا طريًا (تروتازہ) يَفْرُطَ يُعجِلَ (عجلت کرے) يَطْغٰى يَعْتَدِىْ (حد سے بڑھے) لا تَظْمَاُ لا تغطش (پیاسا نہ ہوگا) وَلا تَضْحٰى لا يُصِيْبُكَ حرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبْوَةٍ المكان المرتفع (بلند ٹیکرا) ذاتِ قَرارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب) وَمَعِيْنٍ ماء طاهر (صاف و پاک پانی) اُمَّتُكُمْ دينكم (تمہارا دین) تَبَارَكَ تَفَاعَلَ من البركة (برکۃ سے باب تفاعل کا وزن ہے) كَرَّةٌ رجعةٌ (واپسی) خَاوِيَةٌ سقط اعلى ها على اسفلها (گر کے اوپر تلے ہوگیا) فَلَهٗ خَيْرٌ ثوابٌ (اس کے لئے ایک ثواب ہے) يُبْلِسُ يَيْاسُ (مایوس ہو جائیں گے) جُدَدٌ طرائق (راستے) صِرَاطِ الْجَحِيْمِ طريق النّار (دوزخ کا راستہ) وَقِفُوْهُمْ حَبِسُوْهُمْ (ان کو نظر بند کرلیا) اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ محاسِبُوْن (ان سے مواخذہ کیا جائے گا) مَالَكُمْ تَنَاصَرُوْنَ تَمانِعُوْنَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَلْمِسُوْن مُسْتَنْجِدُوْن (ایک دسرے سے کمک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيْمٌ. مسئٌ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوْا فِيه عَيْبُوْهُ (اسے عیب لگایا) فُصِّلَتْ بَيِّنَتْ (واضح کی گئی) مُهْطِعِيْنَ مُقْبِلِيْنَ (روبرو اور متوجہ ہونے والے) بُسَّتْ فتّت (پھٹ گئی) وَلا يَنْزِفُوْنَ لا يقيئون كما يقي صاحب خمرِ الدُّنيا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) اَلْحِنثِ الْعَظِيْمِ الشّرك (شرک) اَلْمُهَيْمِنِ الشَّاهِدِ (گواہ) اَلْعَزِيْزُ الْمقتدرُ على مايشاء (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے) اَلْحَكِيْمُ الْمُحْكم لما اراد (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ نَخل قِيامٌ (بہت سیدھا استادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُوْرٍ تشقّقٌ (شگافیدہ ہونا) حَسِيْرٌ. كليل (ضعیف درماندہ کمزور) لا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا لا تَخافُوْن لهٗ عظمةً (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّ رَبِّنَا عظمتهٗ (خدا کی بزرگی) اَتَانَا اليَقِيْنُ (موت) يَتَمَطّٰى يَختال (اٹھلا کر چلتا ہے) انرا كافِي سنٍّ واحدٍ ثلاث وثلاثون سَنَةً (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس برس کے) مَتَاعًا لَكُمْ منفعة (فائدہ) مَرْسَاها نتهاها (جائے انجام) مَمْنُوْنٍ منقوص (کمی کیا گیا)''۔

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے ''صحابہؓ اور تابعینؒ نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے

اشعار سے دلیل پیش کی ہے۔ ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جا سکے؟'' ابن الانباری کہتا ہے ''ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعارِ عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اُس کا اصل قرار دیتے بلکہ ہم نے اشعارِ جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔ کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور ارشاد کرتا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور ابن عباسؓ کا قول ہے "الشِّعْرُ دِيوَانُ الْعَرَبِ" اشعارِ اہلِ عرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے''۔ پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اُسے اشعارِ عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے'' اور ابو عبید اپنی کتاب الفضائل میں بیان کرتا ہے۔ مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبد الرحمٰن از عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ۔ ابن عباسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ ''اُن سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے''۔ ابو عبید کہتا ہے ''یعنی ابن عباسؓ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے''۔ میں کہتا ہوں ہم نے ابن عباسؓ سے اس طرح کی بافراط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الازرق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اول سے آخر تک اک جا بیان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے۔

مجھ کو ابو عبد اللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبد اللہ نے اس کی سند ابی اسحٰق التنوخی سے لی تھی۔ تنوخی قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا انباء نا ابو المظفر محمد بن اسعد العراقی انباء نا ابو علی محمد بن سعید بن نبہان الکاتب۔ انباء نا ابو علی بن شاذان۔ حدثنا ابو الحسین عبد الصمد ابن علی بن محمد بن مکرم۔ المعروف بابن الطستی۔ حدثنا۔ ابو سہل السری بن سہل الجند یسابوری۔ حدثنا یحییٰ بن ابی عبیدہ بحر بن فروخ المکی۔ انباء نا سعد بن ابی سعید۔ انباء نا عیسیٰ بن داب۔ عن حمید الاعرج۔ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد۔ عن ابیہ۔ یعنی عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے ''جس اثناء میں کہ عبد اللہ بن عباسؓ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے اُن کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الازرق نے نجدۃ بن عویمر سے کہا'' آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباسؓ) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اُس کے پاس چلیں''۔ وہ دونوں ابن عباسؓ کے قریب آئے اور اُنہوں نے

کہا ''ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اتارا ہے''۔ابن عباسؓ نے ان کو جواب دیا۔''جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو''۔نافع نے کہا قولِ باری تعالیٰ ''عَنِ الیَمِیْنِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِیْنَ'' میں عِزِیْنَ کا مفہوم کیا ہے؟''ابن عباسؓ نے جواب دیا ''الغرون حلق الرفاق (غرون۔ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنالینے اور گرد جمع ہوجانے کو کہتے ہیں) نافع۔''اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟''ابن عباسؓ بے شک۔کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤا یھرعون الیہ حتیٰ یکونوا حول منبرہ عِزینا

وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہوجائیں۔

س[1]:''وَابْتَغُوْا اِلَیْہِ الْوَسِیْلَۃَ'' کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

س:اہل عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج۔بے شک دیکھو عنترہ کا قول ہے:

ان الرجال لھم الیک وسیلۃٌ ان یاخذوک تکحلی وتخضبی

''بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا''

س:''شِرعَۃً ومِنھَاجًا'' کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔شرعۃ۔بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)

س۔اہل عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج۔ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول۔لقد نطق المأمونُ بالصِّدقِ والھُدٰی. وبَیَّنَ للاسلام دینا ومنھجا.

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔(اس شعر میں دینا کی جگہ شرعا کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دینا ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔مترجم)

س۔قولہ تعالیٰ ''اِذَا اَثْمَرَ وَیَنْعِہٖ'' کے معنی کیا ہیں؟

ج۔اُس کی پختگی اور رسیدگی (تیاری)۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ہاں ایک شاعر کہتا ہے ''اذا ما مَشَتْ وَسْطُ النساء تأوَّوت + کَمَا انتھر غُصنٌ ناعِمُ النَّبْتُ یانِعُ'' (ترجمہ)

---

[1] آسانی کے لئے نافع بن الازرق کا نام لکھنا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔ ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمالیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔مترجم عفی عنہ

جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح لچکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَرِیْشًا" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ رِیْش: یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س۔ اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے "فَرِشْنِی بخیرٍ طال ما قد بَرَیْتَنِی..... وَخَیْرُ الموالی من یَّرِیْشُ وَلاَ یَبْرِی (ترجمہ) مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے۔

س۔ بتایئے قولہ تعالیٰ "یَکَادُ سَنَابَرْقِهٖ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سنا کے معنیٰ ہیں روشنی۔ چمک۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے۔ یَدعوالی الحق لا یبغی به بدلا. یجلو لضوءِ سناه داجی الظلَمِ (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہوجاتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِی کَبَدٍo" کے معنیٰ کیا ہیں۔

ج۔ اعتدال اور استقامت۔

س۔ ثبوت۔

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول۔ "یا عین هَلابکیت اربداً ذقمنا وقام الخصوم فی کَبَدٍ".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَحَفَدَةً" سے کیا مراد ہے؟۔

ج۔ بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں۔

س۔ کیا اہلِ عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں شاعر کہتا ہے حَفَدَ الولائِدُ حولهُنَّ واسلمت. بِاَکُفِّهِنَّ زِمة الاَحْمَال.

س۔ "وَحَنَانًا مِنْ لَّدُنَّا" کا مدعا کیا ہے؟

ج۔ رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)

س۔ کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفۃ بن العبد کا قول ہے۔ ابامنذر افنیت فاستبق بعضنا. حنانیک بعض الشراهون من بعض (ترجمہ) ابا منذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا۔ اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کے کیا معنی ہیں؟

ج ـ اَفَلَمْ یَعْلَم (کیا اُنہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س ـ ثبوت۔

ج: مالک بن عوفؓ کا قول لقد یئس الاقوام انی انا ابنه. وان کنت عن ارض العشیرة نائیًا (ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں۔ اگر چہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔

س ـ قولہ تعالیٰ "مَثْبُوْرًا" کے معنی بتائیے۔

ج ـ ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

س ـ ثبوت۔

ج ـ عبداللہ بن الزابعرای کا قول۔ اذا ثانی الشیطان فی سنة النوم ومن مال میله مثبورا.

س ـ قولہ تعالیٰ "فَاَجَاءَ هَا الْمَخَاضُ" کے معنی کیا ہیں؟

ج ـ الجاءھا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)

س ـ ثبوت۔

ج ـ حسان بن ثابت کا قول ہے۔ اذ شددنا شاة صادقةً. فاجانا کم الی سفح الجبل (ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا۔ اس وقت تم کو مجبور بنادیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

س ـ قولہ تعالیٰ "نَدِیًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج ـ نادی۔ مجلس کو کہتے ہیں۔

س ـ کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

ج ـ کسی شاعر کا قول ہے۔ یومان یوم مقاماتٍ واندیةٍ. ویوم سیر الی الاعداء تاویب (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

س ـ قولہ "اَثَاثًا وَّرِئْیًا" کیا ہے؟

ج اثاث ـ سامانِ خانہ اور ری پینے کی چیز۔

س ـ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ـ ہاں! شاعر کہتا ہے کان علی الحمول غداة ولوا من الری الکریم من الاثاث (ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

س ـ قولہ "فَیَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا" کیا ہے؟

ج ـ قاع بمعنی املس (چکنا) اور صفصف بمعنی مستوی (ہموار)۔

س ـ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ـ بے شک ـ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ بملمومة شهباء لو قذفوا بها. شماریخ من رضوی اذن عاد صفصفاً.

س۔ بتایئے۔ قولہ تعالیٰ "وَاَنَّکَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحٰی" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے"۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے رات رجلا اما اذا الشمس عارضت..... فيضحى واما بالعشى فيحضر۔

س۔ آپ بتایئے قولہ تعالیٰ "لَهٗ خُوَارٌ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ صیاح (چیخ۔ بانگ گاؤ)۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ شاعر کہتا ہے کان بنی معاویة بن بَكْرٍ..... الى الاسلام صائحة تخور (ترجمہ) گویا کہ معاویہ بن بکر کے بیٹے۔ اسلام کی جانب۔

س۔ "قولہ تعالیٰ "وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِيْ" سے کیا مطلب ہے؟"

ج۔ لا تضعفا عن اَمْرِی (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س۔ کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ انی وجدک ما ونیت ولم ازل..... ابغی الفکاک له بکل سبیل (ترجمہ) تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اُسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معتر اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔ "علی مکثریهم حق معترٍّ بابهم وعند المقلّين السماحته والبذل" (ترجمہ) اُن کے بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَقَصْرٍ مَّشِيْدٍ" سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

ج۔ چونہ گچ اور پختہ اینٹوں سے چنا ہوا"۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ شادَهٗ مرمراً وجللهٗ كلسًا..... فللطير فى ذراه وكُوُرُ اُس نے اُس محل کو سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔ یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "شُوَاظٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔
س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ بے شک۔ امیۃ بن ابی الصلت کا قول ہے۔ یظل یشب کیرا بعد کیر...... وینفخ دائبًا لھب الشّوَاظ.
س۔ قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟"
ج۔ یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے"۔
س۔ اہل عرب کا استعمال؟
ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول "فاعقلی ان کنت لما تعقلی...... ولقد افلح من کانِ عَقَل"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "یُوَیِّدُ بِنَصْرِہٖ من یَّشاءُ" کی تفسیر کیا ہے؟
ج۔ جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔
س۔ کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟
ج۔ ہاں۔ حسان بن ثابت کہتا ہے۔ بِرجالٍ لستّموا امثالھم. ایّدُوجبریل نصراً فنَزَلَ (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز اُن کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔
س۔ قولہ تعالیٰ "وَنُحَاسٌ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔
س۔ کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ بے شک شاعر کا قول ہے۔ "یضی کضوا السراج السلیط . لم یجعل اللہ فیہ نحاسا.
س۔ قولہ تعالیٰ "اَمْشَاجٍ" کی تفسیر کیا ہے؟
ج۔ مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا"۔
س۔ کیا اہل عرب اس معنیٰ سے واقف ہیں؟
ج۔ جی ہاں دیکھو ابی ذویب کہتا ہے "کان الریش والفوقیّ منہ. خلالَ النّصل خالطہ مشیجٌ" (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پر اور اُس کی چٹکی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔
س۔ قولہ تعالیٰ "وَفُوْمِھَا" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ گندم۔
س۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟
ج۔ دیکھو ابو محجن ثقفی کا قول۔ قد کنت احسبنی کاَغنی واحدٍ. قدم المدینہ من زراعۃفُوْمٍ"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ سمود کے معنی لہو اور باطل (کھیل کود فضولیات) کے ہیں۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔بے شک کیا تم نے ہزیلۃ بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے "لیت عادا قبلو الحق ولم یبدوا جحودا. قبل قم فانظر الیھم. ثم دع عنک السمودا" (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔کہا گیا ہے کہ اٹھ اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س ۔قولہ تعالیٰ "لَا فِیْهَا غَوْلٌ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج ۔یہ کہ اُس میں ایسی بدبو اور بدمزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے"۔

س ۔اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج ۔ضرور۔امریٔ القیس کا قول ہے "رب کاس شربت لا غول فیھا...... وسقیت الندیم منھا مزاجا.

س ۔قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س ۔اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج ۔طرفۃ بن العبد کہتا ہے۔ان لناقلایصا نقانقا. مستوسقات لم یجدن سائقا.

س ۔قولہ تعالیٰ "وَهُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔اُسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ہاں عدی بن زید کا قول ہے "فھل من خالد اما ھلکنا...... وھل بالموت باللناس عارٌ" (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س ۔قولہ تعالیٰ "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِی" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔مثل کشادہ حوضوں کے۔

س ۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج ۔ہاں ۔طرفۃ بن العبد کہتا ہے۔

کالجوابی لا تنی مترعة بقرٰی الاضیاف او للمحتضر

س :قولہ تعالیٰ "فَیَطْمَعَ الَّذِیْ فِیْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔بدچلنی اور بدکاری۔

س ۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟"۔

ج ۔بے شک ۔اعشیٰ کہتا ہے۔حافظ للفرج راضٍ بالتقیٰ...... لیس ممن قلبه فیه مَرَضٌ" (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا۔اُس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بدچلنی کا شوق ہے۔

س ۔مجھ کو قولہ تعالیٰ "مِنْ طِیْنٍ لَازِبٍ" کے معنی بتائیے؟

ج ۔ چپکنے والی مٹی ۔

س ۔ ''اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟''

ج ۔ ہاں ۔ نابغہ کا قول ہے ۔"فلا تحسبُوْن الخير لا شر بعدهٔ...... ولا تحسبون الشر ضربة لازب" (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اُس کے بعد بدی ہو ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے)

س ۔ قولہ تعالیٰ "اَنْدَادًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ مثل اور مانند لوگ ۔

س ۔ اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

ج ۔ لبید بن ربیعۃ کا قول ہے "احمد اللّٰه فلا ندله بيديه الخير مَا شاء فَعَلَ" (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں ۔ اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "لَشَوْبًا مِنْ حَمِيْمٍ" کے معنی بتایئے ۔

ج ۔ گرم پانی اور کچ لہو کا ملا ہوا مرکب ۔

س ۔ اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج ۔ ہاں شاعر کہتا ہے "تلك للمكارم لا تعبات من لبنٍ...... شيبًا بِمَاءٍ فعاد بعد ابو الا" (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیاں ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "عَجّل لَنَا قِطَّنَا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں ۔

س ۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ بے شک تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ۔ ولا الملك النعمان يوم لقيته...... بنعمته يعطى القطوط ويطلق".

س ۔ قولہ تعالیٰ "مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُوْنٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج بیشک ۔ حمزۃ بن عبدالمطلب کا قول ہے اعر كان البدر سنّة وجهه...... جلى الغيم عنه ضوُه فتبَدّدًا" (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے ۔ جس کی روشنی نے اپنے تابناک مکھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "اَلْبَائِسَ الْفَقِيْرَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ بائس ۔ ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ بے شک ۔ طرفة کا قول ہے ۔

یغشاهم البائس المُدقع والصيف وجَار مجاوَر حنب

س ۔ قولہ تعالیٰ "مَاءً غَدَقًا" کے معانی بتایئے؟ ۔

ج بہت سا بہنے والا پانی ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ ہاں ۔ شاعر کہتا ہے:

تدنی کراديس ملتفًا حدائقها   كالنبت جادت بها انهارها غَدَقًا۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "بِشِهَابٍ قَبَسٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ شعلہ ۔ آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں ۔

س ۔ اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ ہاں طرفة کہتا ہے

هَمٌّ عرانی فبت ادفعه   دون سهادی کشعلة القبس

س ۔ قولہ تعالیٰ "عَذَابٌ اَلِيْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ اَلِيْمٌ بمعنی دکھ دینے والا ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ ہاں ۔ شاعر کہتا ہے "نام من كان خلياً من اَلَمٍ وبقيت الليل طولاً لم اَنَمْ" یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "وَقَفَّيْنَا عَلٰی اٰثَارِهِم" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی ۔ یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا) ۔

س ۔ کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ ہاں ۔ عدی بن زید کا قول ہے ۔

يوقفت عيرهم من عيرنا   واحتمال الحى فى الصبح فلق

س ۔ قولہ تعالیٰ "اِذَا تَرَدّٰى" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا" ۔

س ۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س ج ۔ بیشک ۔ عدی بن زید کہتا ہے خطفته مُنِيَةٌ فتردى. وهو فى الملک يامل التعميرا.

س ج: قولہ تعالیٰ "فِی جَنّٰتٍ وَنَهَرٍ" کے کیا معنی ہیں ۔

ج ۔ نہر: بمعنی کشائش آیا ہے ۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ہاں۔لبید بن ربیعہ کا قول ہے۔

ملکت بها کفی فانهرت فتقها   یری قائم من دونها ما وراء ها

س۔قولہ تعالیٰ "وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ" کے معنی بتلایئے؟

ج۔اَنَام: بمعنی خلق۔

س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ہاں۔لبید کا قول ہے"فان تسألينا مم نحن فاننا عَصَافير من هٰذا الانام المسخر"(ترجمہ)اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔

س۔قولہ تعالیٰ "اَنْ لَّنْ يَّحُوْرَ" کے معنی بتایئے۔

ج۔حبش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "ہرگز نہ رجوع کرے گا(کبھی واپس نہ آئے گا)

س۔کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

ج۔ہاں۔شاعر کہتا ہے"وما المرء الا كالشهاب وضوؤه...... يَحُوْرُ رمادًا بعد اذ هُوَ سَاطِعُ" یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا۔

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ لَّا تَعُوْلُوْا" سے کیا مدعا ہے؟

ج۔یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم مَیل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو۔

س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔کیوں نہیں۔ایک شاعر کہتا ہے انّا تبعنا رسول اللّٰهِ واطّرحوا...... قول النّبی وَعَالُوا فی الموازین"یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مُلِيْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔برائی کرنے والا گنہگار۔

س۔کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں؟

ج۔بیشک۔اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔بَرِیءٌ من الآفات ليس لها باهل...... ولكنّ المسئ هُوَ الْمُلِيْمُ (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں۔مگر ہاں بدکار شخص قابلِ ملامت ہے اور گنہگار۔

س۔بتایئے۔قولہ تعالیٰ "اِذْ تَحُسُّوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ" سے کیا مدعا ہے؟

ج۔یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں۔

س۔اہل عرب اِس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ومنا الذی لاقی بسیف محمدٍ...... فحسّ بِهِ الاعداء عرض العساکر :
(ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی۔ پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھس کر قتل کیا۔

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "مَا اَلْفَیْنَا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔یعنی وَجَدْنَا: (ہم نے پایا)

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا۔فحسّبُوہ فالفوہ کما زعمتْ ...... تسعًا وتسعین لم تعقص ولم تَزِد: پھر اُنہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔ پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س۔قولہ تعالیٰ "بِالْبَاْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔بَاسَاء: کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال۔اور ضراء: کے معنی تنگسالی اور قحط کے ہیں۔

س۔اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں؟

ج۔ضرور۔زید بن عمرو کا قول تم نے نہیں سنا؟"ان الالٰہ عزیزٌ واسعٌ حَکَمٌ ...... یکفہ الضُر والبَاسَاءَ والنِعَمُ" بے شک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے۔اُسی کے ہاتھ میں تنگسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س۔قولہ تعالیٰ "رَمْزًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایماء کرنا۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔بے شک۔ایک شاعر کہتا ہے۔

مَا فِی السماء من الرحمٰنُ مرتَمِزٍ الا الیہ وما فی الارض من وزرٍ

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "فَقَدْ فَازَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س۔اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج۔عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے۔

وَعسیٰ اَنْ افوز ثمّت الفٰی حجۃ اتقی بھا الفتانا

س۔قولہ تعالیٰ "اَلْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ" کے معنی بتایئے؟

ج۔بار کی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔لبید بن الابرص کہتا ہے۔

شَحَنَّا ارضھم بالخیل حتیٰ ترکناھم اذل من الصّراطِ

س۔قولہ تعالیٰ "سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ" کے مفہوم سے آگاہ کیجئے۔
ج۔عَدْلٍ: (مساوی)۔
س۔کیا اہل عرب اس سے آگاہ ہیں؟
ج۔ضرور۔سنو شاعر کہتا ہے۔

تلاقينا فقاضينا سواءٍ — وَلٰكِنْ جَرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالِ

س۔قولہ تعالیٰ "زَنِيم" کے کیا معنی ہیں؟۔
ج۔وَلَد الزِّنَا: (کا بچہ)۔
س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا۔

زَنِيمٌ تداعته الرِّجَالُ زِيَادَةً — كما زيد فى عرض الاديم الاكارع

س۔قولہ تعالیٰ "طَرَائِقَ قِدَدًا" کے معنی بتایئے۔
ج۔ہر طرف سے کٹے ہوئے راستے۔
س۔کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟
ج۔ضرور۔کیا تم نے قولِ شاعر نہیں سنا

وَلَقَدْ قُلْتُ وزيدٌ حاسرًا — يوم ولّت خيلُ زيدٍ قِدَدًا

س۔قولہ تعالیٰ "بِرَبِّ الْفَلَقِ" کے معنی بتایئے؟
ج۔صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔
س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ہاں۔زہیر بن ابی اسلمی کا قول ہے۔"الفارج الهمّ مسدو لاعَسَاكِرَهُ...... كَمَا يُفَرِّجُ غمَّ الظلمة الفَلَقُ"۔
س۔قولہ تعالیٰ "خَلَاقَ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔بہرہ (حصہ)۔
س۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ہاں۔تم نے امیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟

يدعون بالويل فيها لا خَلَاقَ لهم — اِلاّ سرابيل من قطرٍ واغلالِ

س۔قولہ تعالیٰ "كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ" کے معنی کیا ہیں؟
ج۔سب اس کے مقر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)
س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ضرور۔عدی بن زید کا قول ہے۔"قانتًا لله يَرْجُوْ عفوهُ...... يوم لا يكفر عبدٌ ما اَدّخر"۔

س۔قولہ تعالیٰ "جَدُّ رَبِّنَا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی)

س۔کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟

ج۔ہاں۔تم نے اُمیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟ "لک الحمد والنعماء والملک رَبَّنَا...... فَلا شیء اعلی منک جَدًّا و اَمجدا".

س۔قولہ تعالیٰ "جُنُفًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔وصیت میں بے جاسختی اور بددیانتی کرنا۔

س۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ہاں۔عدی بن زید کا قول ہے:

واُمُّکَ یَا نعمان فی اخواتھا　　　تاتین مَا یاتینہٗ جُنُفًا

س۔قولہ تعالیٰ "حَمِیْمٍ آنٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔آنی وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہوگئی ہو۔یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔

س۔کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟

ج۔بے شک۔کیا تم نے نابغۃ ذبیانی کا قول نہیں سنا؟

ویخضب لحیۃً غدرت وخانت　　　باحمیٰ من بخیع الخوف آنِ

س۔قولہ تعالیٰ "سَلَقُوْکُمْ بِاَلْسِنَۃٍ حِدَادٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)

س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ہاں۔کیا تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ہے؟ "فیھم الخصب والسمّاحۃ والنجدۃ...... فیھم والخاطبُ المِسْلاقُ.

س۔قولہ تعالیٰ "وَاَکْدٰی" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدر بنا دیا۔

س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ہاں۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا "اعطی قلیلاً ثُمّ اکدیٰ مِنّہٖ...... ومن نیشر المعروف فی الناس یُحْمَدُ".

س۔قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔جائے پناہ نہیں۔(وزر بمعنی جائے پناہ)

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔بے شک۔کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا۔"لَعَمْرُکَ مَا اِنْ لَہٗ صَخْرَۃٌ...... لَعمرُکَ مَا ان لہٗ مِنْ وَزَرْ" تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم ان کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س۔قولہ تعالیٰ "قَضیٰ نَحْبَہٗ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔اَجل۔وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔دیکھو لبید بن ربیعۃ کا قول ہے "الاتَسْألان المرء ماذا يُحاوِلُ اَنحْبٌ فقيضیٰ اَمْ ضَلالٌ وَبَاطِلُ" تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ آیا اجل مقدر کا تا کہ اُسے تمام کرے۔یا گمراہی اور باطل کا''۔

س۔قولہ تعالیٰ "ذُوْمَرَّةٍ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ذوشدۃٍ فی اَمرِ اللّٰہ : (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ ذبیانی کا قولہ ہے "وهنا قوى ذى مَرّةٍ حارمٍ" اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زوروالا اور زیرک ہے۔

س۔قولہ تعالیٰ "اَلْمُعْصِرَاتِ" کے معنی بتایئے۔
ج۔ابر کے ٹکڑے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ ابر سے پانی برسنا شروع ہوتا ہے۔چنانچہ نابغہ کا قول ہے "تجربها الارواح من بين شَمْأَلٍ...... وبين صباها المعصرات الدوامسِ" ہوائیں اُن کو (ابرکو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پوربی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی۔نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔

س۔قولہ تعالیٰ "سَنَشُدُّ عَضُدَکَ" کی تفسیر کیا ہے؟
ج۔عَضُدَ: کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یاور۔چنانچہ نابغہ کا قول ہے "فی ذمة من ابی قابوس منقذةٍ...... لِلْخائِفین ومن ليست لـه عَضُدُ" وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا۔

س۔قولہ تعالیٰ "فِی الْغَابِرِیْنَ" کے معانی کیا ہیں؟
ج۔باقی رہنے والے لوگوں میں عبید بن الابرص کہتا ہے "ذهبوا وخلفنى المخلف فيهم...... فكأنّنى فِى الغابِرين غَرِيْبُ" وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں مَیں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مَیں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔

س۔قولہ تعالیٰ "فَلاَ تَأْس" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔رنج نہ کرو۔امرئ القیس کا قول ہے "وقوفا بها صحبى علىّ مطّيهم۔يقولُوْن لا تهلك اَسیً وتحملُ" اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر وتحمل سے کام لے''۔

س۔قولہ تعالیٰ "یَصْدِفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ "عَجِبْتُ لِحِلمَ اللّٰه فينا وقدبَدَا لـه صَدفنا عن كلّ حقٍ منزّلِ" مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَنْ تُبْسَلَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے "وفارقتک برھن لافکاک لھا ...... یوم الوداع فقلبی مُبْسَلٌ غُلُقًا"

س۔ قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اَفَلَتْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔ کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ہے؟

فتغیرَّ القمر المنیر لفقده　　　والشمس قد کسفت وکادت تافل

س: قولہ تعالیٰ "کالعریم" سے کیا مراد ہے؟

س۔ جاننے والا۔ شاعر کہتا ہے

"غدوت علیه غدوة فوجدته　　　قعود الایه بالمغزیم عو اذله"

س۔ قولہ تعالیٰ "تفتؤ" کے کیا معنی ہیں؟

ج لا تزال: (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے "لعمرک ما تفتاء تذکر خالدًا ...... وقد خاله ما غال من قبل تُبع" تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تبع پر نازل ہوئی تھی۔

س۔ قولہ تعالیٰ "خَشْیَةَ اِمْلَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔ شاعر کا قول ہے "وانّی علی الاِمْلَاقِ یا قوم ماجدُ ...... اعدّ لاضیافی الشواءِ المَھھَیا" اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحبِ کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں۔ یا دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "حَدَائِقَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ باغات۔ چمن اور کیاریاں۔ دیکھو شاعر کہتا ہے "بلاوٌ سقاها اللّٰه اما سھولها ...... فقضبٌ و در مغدقٌ وحَدَائِقٌ".

س۔ قولہ تعالیٰ "مُقِیْتًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ صاحبِ قدرت۔ قدرت رکھنے والا احیحۃ الانصاری کا قول ہے "وذی ضغن کففت النفس عنه...... وکنت علی مساءة مُقِیْتًا" میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی۔ حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا یَؤُدُهٗ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے "یعطی المئین ولا یوده حملها. محض الضرائب ماجدُ الاَخلاقِ".

س۔ قولہ تعالیٰ "سَرِیًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ "سهل الخليقة مَاجدٌ ذو نائل ...... مثل السرّی تُمدُّهُ الانهار".

س۔ قولہ تعالیٰ "کَاْسًا دِهَاقًا" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ بھرا ہوا پیالہ۔ شاعر کہتا ہے "اَتَـانَا عَامِرٌ یَرْجو قِرَانَا ...... فاترعنا له کأسًا دهاقًا" عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔
س۔ قولہ تعالیٰ "لَکَنُوْدٌ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ نعمتوں کی بخشی ناشکری کرنے والا۔ اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ "شکرتُ له یَوْم العُکاظِ نواله...... ولم اکُ للمعروفِ ثمَّ کَنُوْدًا" میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقعہ پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔
س۔ قولہ تعالیٰ "فَسَیُنْغِضُوْنَ اِلَیْکَ رُؤُسَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ لوگوں کی ہنسی اڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے "اتنغض لی یوم الفخار وقد تریٰ...... خیر لا علیها کاالأسُود ضواریا"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "یُهْرَعُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ غصہ میں بھر کر اُس کی جانب روکرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے "اتونا یهرعون وهُمْ اُسَاریٰ...... نسوتهم علی زعم الانوف"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے "لا تقذفنیّ برکن لا کفاء له ...... وان تأسفک الاعداء بالرِّفدُ"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "غَیْرَ تَتْبِیْبٍ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ بجز خسارہ کے...... سنو! بشر بن ابی الخازم کہتا ہے "هُم جدَعُوا الانوف فادعبوها...... وهُم تَرَکوا بنی سعد تبابا"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "فَاَسْرِ بِاَهْلِکَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّیْلِ" میں "قِطْعٌ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب۔ مالک بن کنانہ کا قول ہے "ونائحةً تقوم بِقِطْعِ لیلٍ...... علی رَجُلٍ اصابةُ شعوبُ"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "هَیْتَ لَکَ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَیَّأتُ لَکَ) اصحیۃ الجلاح کا قول ہے "به احمی المضاف اذا دعانی ...... اذا ما قیل للأبطالِ هَیْتًا"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "یَوْمٌ عَصِیْبٌ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ روز سخت۔ شاعر کہتا ہے "هم ضربوا قوانس خیل حجر...... بجنبِ الرِّدْهِ فی یومٍ عصیب.
س۔ قولہ تعالیٰ "مُؤْصَدَةٌ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے "نحن الی اجبال مکّة ناقتی...... ومن دوننا ابواب صنعاء

مُؤْصَدَۃٌ"۔

میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَا یَسْاَمُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ تھکتے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے "من الخوف لا ذوسآمة من عبادة...... وَلاَ هُوَ من طُوْلِ التعبُّدِ یجهَدُ"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "طَیْرًا اَبَابِیْلَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر چہچہاتی تھیں۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟

وَبالفوارس من ورقاء قد علموا ... احلاس خیل علی جرد ابابیل

س۔ قولہ تعالیٰ "ثَقِفْتُمُوْهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تم اُن کو پاؤ۔ حسان بن ثابت کا قول ہے "فاِمّا تَثْقَفَنَّ بنی لؤیّ ...... خدیمة ان قتلهم دواءُ" پھر جس جگہ بھی بنی لوی خدیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فَاَثَرْنَ بِهٖ نَقْعًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہے۔ کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

عد من خیلنا ان لم تروها ... تثیرا النقع موعدها كداءُ

س۔ قولہ تعالیٰ "فِیْ سَوَاءِ الْجَحِیْم" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وسطِ جحیم (جہنم) شاعر کہتا ہے "رماها بسهمٍ فاستوىٰ فی سوائها ...... وكان قبولاً للهوىٰ ذی لطَوارِقِ"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فِیْ سِدْرٍ مَخْضُوْدٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ چنانچہ امیۃ بن الصلت کہتا ہے "ان الحدائق فی الجنان ظليلةٌ فيها الكواعب سِدرها مخضود"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا هَضِیْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

س۔ ایک دوسرے میں ملے ہوئے۔ امرئ القیس کہتا ہے "دارٌ لبیضاء العوارض طفلة ...... مهضومة الكشحين ريّا المِعْصَمِ"۔

ج۔ قولہ تعالیٰ "قَوْلاً سَدِیْدًا" سے کیا مراد ہے

ج۔ عدل (درست) اور حق (راست بات) حمزہ کہتا ہے "امینٌ علی ما استودع الله قلبه...... فان قال قولاً كان فيه مسَدَّدًا"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اِلّ بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول وقرار) کے آیا ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔

جـزی اللّٰـه الّا کـان بَیْـنـی وبَیْنَھُمْ   جـزاء ظـلـوم لا یـوخـرَ عـاجِلاً

س۔ قولہ تعالیٰ "خَامِدِیْنَ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ مرے ہوئے دل۔ شاعر کہتا ہے

حَـلُّـوا ثیـابَھُـمْ عـلٰـی عـوارتِھـم   نھـم بـافـنیة البیـوت خُـمُـوْدُ

س۔ قولہ تعالیٰ "زُبُرَ الْحَدِیْدِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوہے کے ٹکڑے۔ کعب بن مالک کا قول ہے "تـلـظـیّ عـلیھـم حین ان شدّ حرُّھا...... بِزُبُرِ الحدید والحجارۃ ساجِرُ۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فَسُحْقًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج بُعْدًا: (ہلاکت۔ خرابی) حسان کا قول ہے "الا من مبلغ عنیّ اُبَیًّا...... فقد اُلْقِیْتُ فی سُحُقِ السَّعِیر"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اِلَّا فِیْ غُرُوْرٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فِیْ بَاطِلٍ: یعنی لغو اور بے جا امر میں۔ حسان کا قول ہے "تـمـنّتکَ الا مانی من بعیدٍ...... وقول الکفر یرجع فی غُرُوْرٍ"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَحَصُوْرًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو۔ شاعر کہتا ہے "وحصور عن الخنا یَأمُرُ النَّا...... بفعل الخیراتِ والتشمیر"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "عَبُوْسًا قَمْطَرِیْرًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے۔ اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

ولا یـوم الـحسـاب و کـان یـومًـا   عبـوسًـا فـی الشّـدائـد قَـمْـطَـرِیْـرًا

س۔ قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے) شاعر کہتا ہے "قَـد قـامَـتِ الحربِ علٰی ساقٍ" لڑائی خوب سختی سے قائم ہو گئی۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اِیَابَھُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ایاب کے معنی پلٹ کر جانے کی جگہ عبید ابن الابرص کہتا ہے۔ "وکـلّ ذی غیبة یؤب...... وغائب الموت لایؤب" ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے۔ مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ "حُوْبًا" کس معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج۔ اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے۔ س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج۔ ہاں۔ اعشیٰ کہتا ہے:

فـانـی ومـا کـلّفتمونی من امر کم   لیـعـلـم مـن امسیٰ اعقّ واَحْوَبـا

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْعَنَتَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ گناہ۔ شاعر کہتا ہے

رَأیتُکَ تبتغی عنتیَ وتسعی   مع الساعی علیّ بغیر دَخلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ: ''فتیلا'' سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ دھاگا سا ریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے ''یجمع ابصیشر زالاکاف ویفزو...... ثم لا یرزأاہ عاری فتیلای

س۔ قولہ تعالیٰ ''من قِطمِیرٍ'' سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے۔ امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔

لم انل منھم فسیطا ولا زبدًا   ولا فوقةً ولا قِطمِیرًا

س۔ قولہ تعالیٰ ''اَرْکَسَهُمْ'' کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ حَبَسَهُمْ: (ان کو بند کر رکھا۔ گرفتار کرلیا) (امیہ کا قول ہے۔ ''اُرْکِسُوْا فِیْ جهنّم انهم کا...... نواعتاتا یقولون کذبًا وزورا''۔

س۔ قولہ تعالیٰ ''اَمَرْنا مُترفِیْها'' کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سَلَّطْنا: (ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی) دیکھو لبید کا قول ہے۔

ان یغبطوا یسیروا وان اُمِرُوْا   یومًا یصیروا للھلک والفَقْدِ

س۔ قولہ تعالیٰ ''ان یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم کو تکلیف دے کر اور دقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے

کل امری من عباد اللہ مضطهدٍ   ببطن مکہ مقھور مفتون

س۔ قولہ تعالیٰ ''کَاَنْ لَّمْ یغنوا'' سے کیا مدعا ہے؟

ج۔ گویا کہ وہ رہتے ہی نہیں (انہوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھو لبید کہتا ہے ''وغنیت سبتا قیل محری واحِسٍ...... لو کان للنفس اللجوج خلوذ''۔

س۔ قولہ تعالیٰ ''عذابَ الْهُوْنِ'' سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت اور ذلت کی تکلیف۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ''انا وجدنا بلاد اللہ واسعة...... تنجی مِن الذّالِ والمخزاة والهُونِ۔

س۔ قولہ تعالیٰ ''وَلَا یُظْلَمُوْنَ نَقِیْرًا'' سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اُسی سے درخت اگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔

ولیس الناس بَعدک فی نقیر   ولیسوا غیر اصدًا وھام

س۔ قولہ تعالیٰ ''لَافَارِضٌ'' کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بڑھاپا۔ شاعر کہتا ہے

لعمری لقد اعطیت ضیفک فارِضًا   یُسَاق الیه مَا یقوم علی رِجْلٍ

س۔قولہ تعالیٰ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے۔یعنی پو پھٹنے کا۔اُمیہ کہتا ہے

الخیط الابیض صوء الصبح منفلقٌ والخیط الْاُسودِ لونُ الـلَّیلِ مَکْمُوْمُ

س۔قولہ تعالیٰ "وَلَبِئسَ مَا شَرَوْا بِہٖ اَنْفُسَھُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اُنہوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا۔کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟"یعطی بھا ثمنھا فیمنعھا ...... ویقولُ صاحبھا الاَ تشری".

س۔قولہ تعالیٰ "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔یعنی خدا آسمان سے آگ اتارے گا۔حسان کا قول ہے"بقیۃ معشر صُبَّتْ علیھم ...... شَآبیبٌ من الْحُسْبَانِ شُھُبٌ".

س۔قولہ تعالیٰ "وَعَنَتِ الْوُجُوْہُ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔شاعر کہتا ہے"لیکَ علیکَ کل عانٍ بکربۃٍ ...... وآل قصیّ من مقلّ وذی وفرِ".

س۔قولہ تعالیٰ "مَعِیْشَۃً ضَنْکًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔سخت تنگ روزی۔شاعر کہتا ہے"والخیل لقد لحقت بھا فی ماذق ...... ضنک نواحیہ شدید المقدم".

س۔قولہ تعالیٰ "من کُلِّ فَجٍّ" کے کیا معنی؟

ج۔فج بمعنی راستہ۔شاعر کہتا ہے

حازو العیال وسدّوا الفجاج باجسادِ عادٍ لھا آیدان

س۔قولہ تعالیٰ "ذاتِ الْحُبُکِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا۔کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟

ھُمْ یضربون جیکَ البیض اذا لحقوا لا ینکصون اذا ما استلحموا وحموا

س۔قولہ تعالیٰ "حَرَضًا" کے کیا معنی؟

ج۔بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔شاعر کہتا ہے"امن ذِکْرِ لیلٰی ان نأت غربۃ بھا ...... کانکَ جم للاطباء مُحْرِضُ".

س۔قولہ تعالیٰ "یَدُعُّ الْیَتِیْمَ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے"یقسّم حقًّا للیتیم ولکم یکن ...... یُدُعّ لِذا یسارھنّ الاصاغرا".

س۔قولہ تعالیٰ "اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِہٖ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔یہ کہ آسمان روزِ قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا۔چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے؟

طباهن حتیٰ اعوض اللیل دونها　　افاطیر وسمّی رواء جدورها

س۔ قولہ تعالیٰ "فَهُمْ يُوْزَعُوْنَ"

ج۔[1] "یُحبَسُ اَوَّلُهم علٰی اِخرِهِمْ حتّٰی تنام الطیر...... اما سمعت قول الشاعر "وزعتَ رعیلها باقبَ نهد .. اذا ماء لقوم شدّوا بعد خَمْس".

میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا"۔ یعنی آرام لینے کے واسطے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا خَبَتْ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ خبو اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے اور "والنار تخبو عن آذانهم...... واضرمها اذا ابتدر واسعیرا"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "كَالْمُهْلِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ "بتاری بها العیس السموم کانها...... تبطنت الاقراب من عرق مهلا"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَخْذًا وَّبِيْلًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔ شاعر کہتا ہے "خزی الحیاة وخزی الممات...... وکلاً اراه طعامًا وبیلًا"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فَنَقَّبُوْا فِي الْبِلَادِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے۔ دیکھو عدی بن زید کہتا ہے

فَنَقَّبُوْا فی البلاد من حذر الموت　　وجالوا فی الارض ایّ مجالٍ

س۔ قولہ تعالیٰ "اِلَّا هَمْسًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ آہستہ چال (پیر رکھنا) یا آہستہ کلام۔ شاعر کہتا ہے "فباتوا بدلجون وبات یسری...... بصیر بالدُّجاهِ هموس"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "مُقْمَحُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ مقمح۔ وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے "ونحن علی جوانبها قعود۔ نغض الطرف کالابل القماح"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فِيْ اَمْرٍ مَّرِيْجٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ باطل امر۔ شاعر کہتا ہے۔

فراغت فانتقدت به حشاها　　فخر کانّه خوطٌ مَرِيْجٌ

س۔ قولہ تعالیٰ "حَتْمًا مَّقْضِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

---

[1] ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تاکہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

ج۔ختم بمعنی واجب کے آیا ہے۔اُمیۃ کا قول ہے"عبادک یخطئون وَانْتَ رَبٌّ. بکفَّیْکَ المنایا والحَتُوم".

س۔قولہ تعالیٰ "وَاَکْوابٍ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے۔ھذلی کا قول ہے"فلم ینطق الدیک حتّی ملاَت. کؤب الدنان له فاستدارا".

س۔قولہ تعالیٰ "وَلاهُمْ عَنْهَا يُنْزَفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔نشہ میں نہ آئیں گے۔عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے"ثم لا يُنْزَفُوْن عنها ولکن. یذھب الهم عنهم والغلیل".

س۔قولہ تعالیٰ "كَانَ غَرَامًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔سخت لازم لینے والا۔جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول"ویوم النساء ویوم الجفار. وکان عذابا وکان غرامًا".

س۔قولہ تعالیٰ "وَالتَّرائب" سے کیا مراد ہے؟

ج۔عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصۂ جسم) شاعر کہتا ہے"والزعفران علی ترائبها شرقا به اللبات والنَّحرِ".

س۔قولہ تعالیٰ "وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُوْرًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ہلاک ہونے والی قوم عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے"فلا تکفروا ما قد صنعنا لیکمو. وکافوا به فالکفر بورٌ لصاحبه".

س۔قولہ تعالیٰ "نَفَشَتْ" کے معنی بتائیے۔

ج۔نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔لبید کا قول ہے"بدلن بعد النفس ابو حیفًا ...... وبعد طول الجرّة الصریفًا".

س: قولہ تعالیٰ "الدّاالحصام" سے کیا مراد ہے؟

ج: وہ جھگڑالو شخص جو باطل امر میں اُلجھتا ہو۔مہلہل شاعر کہتا ہے"ان تحت الاحجار حزما وجود...... وخصیما الدذا مغلاق".

س۔قولہ تعالیٰ "بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا"لهم راحٌ وفار المسک فیهم وشاویهم اذا شاؤ حنیذًا".

س۔قولہ تعالیٰ "من الاجداثِ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔قبروں سے۔دیکھو ابن رواحہ کا قول"حینا یقولون اذا مروا علی جَدَثِي. ارشده یا ربّ من عَانَ وَقَدْ رشدًا".

س۔قولہ تعالیٰ "هَلُوْعًا" کے معنی بتائیے؟

ج۔گھبرا جانے اور پریشان ہوجانے والا۔بشر بن ابی حازم کا قول ہے۔"لا مانعًا للیتیم نحلته. ولا مکبًّا لَخلقِه.

هلعًا".

س: قولہ تعالیٰ "ولات حین مناص" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں۔ اعشیٰ کا قول ہے

تذکرت لیلٰی حین لات تذکر

وَقد بِنْتُ منها والمناص بعیدًا

س۔ قولہ تعالیٰ "وَدُسُرٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دُسر۔ وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے "سفینة نوّتی قد احکم صنعها. منحتة الالواح منسوجة الدُّسُرِ".

س۔ قولہ تعالیٰ "رِکْزًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ حِسّ (ھنک) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے "وقد ترجس رکزا...... نبیاة الصوت وما فی سمعه کذب".

س۔ قولہ تعالیٰ "باسِرَةً" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بگڑے ہوئے۔ چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابرص کا قول ہے۔

صبحنا تمیمًا غداة النسا　　　رشهباء ملمومةً باسره

س۔ قولہ تعالیٰ "ضِیْزَیٰ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ حیرت میں مبتلا۔ امریٔ القیس کہتا ہے "ضازت بتواسد بحکمهم...... اذ یعدلون الرّاس بالذَّنَب".

س۔ قولہ تعالیٰ "لَمْ یَتَسَنَّهْ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اُس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ شاعر کہتا ہے "طالب منه العظم والرّیح معًا...... لن تراه متغیرًا اٰمِن اٰسَن".

س۔ قولہ تعالیٰ "خَتّارٌ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دغاباز، سخت بدکار اور بداطوار۔ شاعر کہتا ہے "لقد علمت واستیقت ذات نفسها...... بان لا تخاف الدهر حرفی ولاَ خُتَریٰ".

س۔ قولہ تعالیٰ: "عَیْنُ القِطْرِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تانبا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا:

فالقی فی مراجل من حدید　　　قدور القطر لیس من البراة

س: قولہ تعالیٰ "اُکُلٍ خمطٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ پیلو کا پھل۔ شاعر کہتا ہے

ما مغزل فردٌ تراعی بَعینها　　　اغن غفیض الطرف من خلل الخمطِ

س۔قولہ تعالیٰ "اَشمَأَزَّتْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اُس نے نفرت کی۔عمرو بن کلثوم کا قول ہے "اذا عضّ الثقات بها اِشمأزّت ...... وولّتهُ عشوزنته زبونًا".

س۔قولہ تعالیٰ "جدد" کے معنی کیا ہے؟

ج۔طریقے کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے

قد ناور التسع فی صفحاتها جددا

کانها طرق لاحت علی الم"

س۔قولہ تعالیٰ "اَغنیٰ وَاَقنیٰ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا۔(یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی) عنترۃ العبسی کا قول ہے۔"فاقنیٰ حیاک لا ابالک واعلمی ...... انی امرؤسأ موت ان لم اقتل".

س۔قولہ تعالیٰ "لاَ یَلِتکُمْ" سے کیا مراد ہے۔

ج۔تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا بنی عبس کی بول چال ہے۔حطیئۃ العبسی شاعر کہتا ہے : "ابلغ سراۃ بنی سعد مصلصلۃ. جھد الرسالۃلاالتاً ولا کذبًا".

س۔قولہ تعالیٰ "وَاَبًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اب۔وہ شے جو چار پایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے "تریٰ به الاَبَّ والیقطین مختلطا. علی الشّریعة یجری تحتها الغرب".

س۔قولہ تعالیٰ "لاَ تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔سر بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے "الا زعمت بسباسة الیوم انّنی. کبرت واَنْ لا یُحسن السِرَّ اَمثالِی" کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہوگیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س۔قولہ تعالیٰ "فِیهِ تُسِیمُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔اعشی کا قول ہے "ومشی القوم بالعِمَادِ اِلَی الدَّرْ...... حَاءِ اَعْیَی المسلم اَیْنَ المَسَانُ".

س۔قولہ تعالیٰ "لاَ تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ابی فرویب کہتا ہے "اذا سعته النحد لم یوج لَسْعَهَا ...... وحالَفَها فی بیت نوب عوامِل".

س۔قولہ تعالیٰ "ذامتربة" سے کیا مراد ہے؟

ج۔صاحب حاجت (حاجت مند مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص۔شاعر کا قول ہے

تـربـت یـدک ثـم قـل نـوالهـا
وتـرفـعـت عـنـک الـسـمـاء سـجـالهـا

س ۔قول تعالیٰ "مُهْطِعِينَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔فرمان پذیر اور بات ماننے والے تبع کا قول ہے "تعبدنی نمربن سعد وقد دری. ونمر بن سعد لی مدینٌ ومهطعٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔بیٹا (بچہ) ۔شاعر کہتا ہے "اَمَّا السَّمِي فانت منه مكثرٌ. والمالُ فيه تغتدی وتَرُوحُ".

س ۔قولہ تعالیٰ "يُصْهَرُ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔یہ کہ "پگھلتا ہے" شاعر کا قول ہے

سخنت صهارة فظلّ عثالةً — فِيْ سَيْطَلٍ كفيت به يتردَّدُ

س ۔قولہ تعالیٰ "لَتَنُوْءُ بِالْعُصْبَةِ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔تاکہ بوجھ سے دبے ۔امرئ القیس کا قول ہے ۔"تمشي فتثقلها عجيزتها. مشي الضعيف نيوء بِالْوَسَقِ".

س ۔قولہ تعالیٰ "كُلَّ بَنَانٍ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔انگلیوں کے سرے ۔کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا؟" فنعم فوارس الهيجاء قومی ...... اذا علق الاعنة بالبنان".

س :قولہ تعالیٰ "اِعْصَارٌ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔باد تند (آندھی) دیکھو شاعر کا قول ہے :فَلَهُ فی آثارِهنَّ خوان...... وخفيف كَانّه اعصارٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "مُرَاغِمًا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔کشادہ ۔بنی ہذیل کی لغت میں ۔چنانچہ شاعر کہتا ہے "واترک الارض جهرةً اِنَّ عندی...... اجاءٌ فی المراغِمِ والتَّعادِی".

س ۔قولہ تعالیٰ "صَلْدًا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔سخت اور مضبوط ۔کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا۔"وانی لقرم وابن قرم لهاشم. لآباء صدق مجدهم معقل صَلْدٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے "فضل الجواد على الخيل البطلا فلا. يعطى بذلك ممنونًا ولا ترقًا".

س ۔قولہ تعالیٰ "جَابُوا الصَّخْرَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے ۔اُمیہ کہتا ہے۔

وشق ابصارنا كيما تعيشُ بها — وجَابَ لِلسمع اصماخًا وآذانا

س ۔قولہ تعالیٰ "حُبًّا جَمًّا" کی کیا مراد ہے؟

ج ۔بہت زیادہ محبت ۔امیہ کا قول ہے "ان تغفر اللّٰهمّ تغفرْ جَمًّا...... واَیّ عبدلک لا الماء".

س۔قولہ تعالیٰ غاسقٍ کے معانی بتایئے؟

ج۔تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے

ظلّت تجوب یداھا وھی لاھیة حتّیٰ اذا جنح الظّلامُ والغَسَق

س۔قولہ تعالیٰ "فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَرَضٌ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ "اجامل اقواما حیاء وقداری. صدورھم تغلی علی مراضھا"۔

س۔قولہ تعالیٰ "یَعْمَھُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں۔ چنانچہ اعشیٰ کہتا ہے "ارانی قد عَمِھتُ وشاب راسی. وھٰذا للعبِ شِیْنٌ بالکبیرِ"۔

س۔قولہ تعالیٰ "اِلٰی بارِئِکُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اپنے خالق کی طرف۔ تبع کا قول ہے "شھدت علٰی احمدٍ انّہٗ...... رسولٌ مِنَ اللّٰہِ باری النَّسم"۔

س۔قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْہِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اس میں کوئی شک نہیں۔ ابن الزبعری کہتا ہے "لیس فی الحق یا امامة رَیْبٌ ...... انّھما الریب ما یقول الکذوب"۔

س۔قولہ تعالیٰ "خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اُس پر (مہر) چھاپ لگا دی ہے۔ دیکھو اعشیٰ کہتا ہے۔ "وصَھْبَاء طاف یھودیھا...... فابرزھا وعلیھا ختم"۔

س۔قولہ تعالیٰ "صَفْوَان" سے کیا مراد ہے؟

ج۔چکنا پتھر۔ کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے "علی ظھر صفوانٍ کانَّ متونه. عللن بدھن یزلق المتنزّلا"۔

س۔قولہ تعالیٰ "فِیْھَا صِرٌّ" کے معانی بتایئے؟

ج صِرٌّ بمعنی سردی (ٹھر)۔ دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے "لا یرمون اذا ما الارض جَلَّلَھا...... صِرُّ الشّتاء مِن الامحال کالادُم"۔

س۔قولہ تعالیٰ "تُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِیْنَ" کے کیا معانی ہیں؟

ج۔مؤمنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشندہ بناتا ہے۔ دیکھو اعشیٰ کا قول ہے۔ "وَمَا بَوّء الرحمٰنُ بیتک منزلاً ...... باجیا وغزی الغنا والمحرم"۔

س۔قولہ تعالیٰ "رِبِّیُّوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔بہت سی جماعتیں۔ دیکھو حسان کا قول "واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا علیھم رِبِّیًا"۔

س۔قولہ تعالیٰ "مَخْمَصَةٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔قحط اور تنگسالی۔ اعشیٰ کا قول ہے

تَبِیتُوْنَ فِی الْمشتاء ملأی بطونکم　　وجاراتکم شعب یتن خمائصا

س۔ قولہ تعالیٰ "وَلِیَقْتَرِفُوْا مَا ھُمْ مُقْتَرِفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو لبید کا قول ہے "وانّی لآتِ مَااتیت وانّنی. لَمَا اقترفت نفسی علی لَرَاھِبُ" (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کر لیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیال اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا "حدثنا بشر بن انس. ابنانا محمد بن علی بن الحسن ابن شفیق. ابنانا ابو صالح ھدبۃ بن مجاھد. ابنانا مجاھد بن شجاع. ابنانا محمدد بن زیاد الیشکری. عن میمون بن مھران. قال. نافع بن الازرق مسجد میں داخل" اور پھر اُن سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جو یبر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے "نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا" اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔

سینتسویں نوع

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سوا دوسری عربی زبانوں کے کون الفاظ ہیں

اس بارے میں جو اختلاف آ رہا ہے اُس کا بیان سولھویں نوع میں آ چکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

ابوعبید' عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی "غناء" ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابوعبیدؒ ہی حسن سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ہمیں "اَلْاَرَائِکَ" کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں [1] حَجْلَۃ کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ)

---

[1] دلہن کا قبہ یا کمرہ۔

ہوتا ہے'' اور ضحاک کے واسطہ سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَہٗ" کے معنی "ستورہ" (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ "لَاوَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَاحَیلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "وَزَوَّجْنَاھُمْ بِحُوْرٍ عِیْنٍ" کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زوجنا فلانًا بفلانۃٍ" ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں "زَوَّجْنَاھُمْ حُوْرًا" ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔ حسن سے قولہ تعالیٰ "لَوْاَرَدْنَآ اَنْ نَّتَّخِذَ لَھْوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ "لھو" یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ "وَنَادٰی نُوْحُ ٰابْنَہٗ" کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے "ابن امراتہ" نوحؑ کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے "وَنَادٰی نُوْحُ نِ ابْنَھَا" قولہ تعالیٰ "اَعْصِرُ خَمْرًا" کے بارے میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "خمر" اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں انگور کو نچوڑتا تھا"۔ ابن عباسؓ سے قولِ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بعل" سے "ربّ" مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے" اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بعل" بمعنی "رب۔ ازد شنوءۃ کی زبان ہے"۔

ابوبکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "اَلْوَزَدُ" ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں" اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہل یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں" اور کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قبیلہ حمیر کی بول چال میں "الصُّوَاعُ" چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے" اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ یَایْئَسِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "اَفَلَمْ یَایْئَسْ" بمعنی "لَمْ یَعْلَمُوْا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ ھوازن کی زبان کا ہے اور فراء کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلہ نخع کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے"۔

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباسؓ نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔ (۱) یَفْتِنَکُمْ تم کو گمراہ کریں ھوازن کی بول چال میں۔ (۲) بُوْرًا: تباہ۔ ہلاک شدہ۔ عمان کی زبان میں۔ (۳) فَنَقَّبُوْا: بھاگ نکلے۔ یمن کی زبان میں۔ (۴) لَا یَلِتْکُمْ: تم کو ناقص نہ کرے گا۔ تم میں کمی نہ ڈالے گا۔ بنی عبس کی زبان ہے۔ (۵) مُرَاغَمًا: کشادہ چوڑا چکلا۔ ھذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ "سَیْلَ الْعَرِمِ" کے بارے میں عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "اَلْمُسَنَّاۃُ" خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو یبر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباسؓ قولہ تعالیٰ "فِی الْکِتَابِ مَسْطُوْرًا" کے معانی "مکتوبا" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے

لوگ کتاب کو ''اسطور'' کہتے ہیں۔

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں اُن کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے:

کنانہ کی بول چال کے الفاظ۔ اَلسُّفَهَاءُ: جاہل لوگ۔ خَاسِئِیْن: ذلیل سرنگوں۔ شَطْرَهُ: اس کی جانب۔ لَا خَلَاقَ: بہرہ نہیں ملا۔ وَجَعَلَکُمْ مُلُوْکًا: تم کو آزاد بنایا۔ قبیلاً: ظاہر ظہور (عیاناً) مُعْجِزِیْنَ: اگلے لوگ (سابقین) یَعْزُبُ: (الغیب) پوشیدہ رہتا ہے۔ تَرْکَبُوْا: (تمیلوا) میل کرو (جھکو) فَجْوَةٍ ناحیة: (ایک کنارہ۔ ایک گوشہ) مَوْئِلاً۔ ملجاء: (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُوْنَ۔ اَیِسُوْنَ: (ناامید ہونے والے) دُحُوْرًا۔ طَرْدًا: (ہنکالدئے جانے کے طور پر) اَلْخَرَّاصُوْنَ: (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا: (کتابیں) اُقِّتَتْ: (جمع کئے گئے) کَنُوْدٌ: (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)

ھذیل کی بول چال کے الفاظ: اَلرِّجْز: (عذاب) شَرَوْا: (خرید و فروخت کی) عَزَمُوا الطَّلَاقَ: ثابت کر دیا۔ حقّقُوْا: (طلاق دے دیا) صَلْدًا: (پالک اور بے میل۔ ستھرا) آنَاءَ اللَّیْلِ: رات کی ساعتیں۔ فَوْرِهِمْ۔ وَجْهِهِمْ: اپنے قصد سے۔ مِدْرَارًا: لگاتار۔ پے در پے۔ فُرْقَانًا۔ مَخْرِجًا: (نکلنے کی جگہ) حَرِّضْ: برانگیختہ کیا۔ عَیْلَةً۔ فاقه: (سبھوں نے مرنا) وَلِیْجَةً بِطَانَةً: (رازدار۔ ہمراز) اِنْفِرُوْا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلسَّائِحُوْنَ: (روزے رکھنے والے) اَلْعَنَتُ: اثم (گناہ) بِبَدَنِکَ بِدِرْعِکَ: (تیری زرہ کے ساتھ) مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اُس کی لاش مع اس زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی) غُمَّةً: شبہ۔ دُلُوْکِ الشَّمْسِ: زوال آفتاب۔ شَاکِلَتِهٖ۔ ناحیة: اس کا کنارہ۔ گوشہ۔ رَجْمًا: گمان سے۔ مُلْتَحِدًا: ملجا۔ یَرْجُوا: (خوف کرتا ہے) هَضْمًا: از روئے نقص۔ حَامِدَةً: غبار آلود۔ وَاقْصِدْ فِیْ مَشْیِکَ: تیزی سے چل۔ اَلْاَجْدَاثِ: قبریں۔ ثَاقِبٌ: چمکدار۔ بَالَهُمْ: ان کا حال۔ تَھْجَعُوْنَ: سوتے ہیں۔ لیٹتے ہیں۔ ذَنُوْبًا: عذاب۔ دُسُرٍ: کیلیں (لوہے کی میخیں) تَفَاوُتٍ: عیب۔ اَرْجَائِهَا: اس کے اطراف اور گوشے۔ اَطْوَارًا: رنگ برنگ۔ بَرْدًا: نیند۔ وَاجِفَةٌ خَائِفَةٌ: ڈری ہوئی۔ مَسْغَبَةٍ: گرسنگی۔ اَلْمُبَذِّر: فضول خرچ۔

لغۃ حمیر کے الفاظ۔ تَفْشَلَا: (دونوں بزدل بنو) عَثَرَ: (مطلع ہوا) سَفَاهَةٌ: (جنون) زَیَّلْنَا: ہم نے تمیز دی۔ فرق بتایا۔ مُزْجٰىۃٍ حقیر۔ کم رو۔ السِّقَایَةَ: لوٹا۔ پانی پینے کا برتن۔ مَسْنُوْنٍ: بدبودار جس میں سڑ جانے کی بو آنے لگی ہو۔ اِمَامٍ: کتاب۔ یُنْغِضُوْنَ: تحریک کرتے ہیں۔ جنبش دیتے ہیں۔ حُسْبَانًا: ٹھنڈک۔ مِنَ الْکِبَرِ عِتِیًّا: کمزوری لاغری۔ مَآرِبُ: حاجتیں۔ خَرْجًا۔ جُعْلًا: محصول۔ لگان۔ چندہ۔ غَرَامًا۔ بلاءٌ۔ اَلصَّرْحُ: گھر۔ اَنْکَرَ الْاَصْوَاتِ: بدترین آواز۔ یَتِرَکُمْ: تم کو ناقص کر دے۔ مَدِیْنِیْنَ: محاسب کئے جانے والے۔ رَابِیَةً: سخت۔ وَبِیْلًا: شدید۔ بِجَبَّار: مسلط (صاحب حکومت) مَرَضٌ: زنا۔ اَلْقِطْرُ: تانبا۔ مَحْشُوْرَةً: جمع کی گئی۔ مَعْکُوْفًا: محبوس۔ گرفتار۔

لغۃ جرہم کے الفاظ۔ فَبَاؤُا: مستوجب ہوئے۔ شِقَاقٍ: گمراہی۔ خَیْرًا: مال۔ کَدَاْبِ: اشباہ ملتے جلتے ہوئے۔ تَعُوْلُوْا۔ تَمِیْلُوْا: حق سے تجاوز کرو۔ یَغْنَوْا: تمتع پایا۔ پھل پایا۔ شَرِّدْ: برباد کیا۔ اَرَاذِلُنَا: ہمارے یہاں کے کمینے۔ عَصِیْبٌ: شدید۔ لَفِیْفًا: سب کے سب اکٹھا ہو کر۔ مَحْسُوْرًا: منقطع (الگ تھلگ) حَدَبٍ: جانب۔ اَلْخِلَالِ: ابر۔ اَلْوَدْقُ: بارش۔ شِرْذِمَةٌ: ٹکڑی۔ گروہ۔ رِیْعٍ: طریق۔ یَنْسِلُوْنَ: نکلتے ہیں۔ شَوْبًا۔ مَزْجًا: مرکب۔ باہم آمیز کیا ہوا۔ اَلْحُبُکِ: راستے۔

سُوْرٌ: دیوار۔
ازدشنوءۃ کی زبان کے الفاظ۔ لَاشِيَةَ: کوئی وضاحت نہیں۔ اَلْـعَـضَـل: جبس۔ گرفتاری۔ اُمَّةٌ: سنین۔ صدی۔ اَنُوس: نواں۔ کَاظِمِیْنَ: مکروہن (تکلیف میں بتلا رنجیدہ لوگ) غِسْلِیْن: سخت اور حد درجہ کا گرم ابلتا ہوا پانی۔ لَوَّاحَةٌ: نہایت سوختہ کر دینے والی۔ صفت دوزخ۔ رَفَثٌ: جماع۔ مُقِیْتًا: صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا۔ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ: جھوٹ بات کے ساتھ۔ اَلْوَصِیْدِ: گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین۔ حُقُبًا: ایک زمانہ تک۔ اَلْخَرْطُوْمُ: سونڈ۔ ناک۔
خثعم کی زبان کے الفاظ۔ تُسِیْمُوْنَ: تم چراتے ہو (اپنے چارپایوں کو) مَرِیْجٍ: نشتر (پراگندہ) صَفَّتْ. مالت: (جھکی) هَلُوْعًا: گھبرا اٹھنے والا۔ شَطَطًا: جھوٹ۔
قیس غیلان کی لغت سے۔ نِحْلَةً: فریضہ (ضروری باتیں واجب الادا) حَرَجٌ: (تنگی) الْخَاسِرُوْنَ: ضائع کرنے والے ہیں۔ تُفَنِّدُوْنَ: ہنسی اڑاتے ہیں۔ صِيَاصِيْهِمْ: ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں۔ تُحْبَرُوْنَ: آرام پاتے ہیں۔ رَجِیْمٌ: ملعون۔ يَلِتْكُمْ: تم کو ناقص بناتا ہے۔
بنوسعد العشیرہ کی لغت سے۔ حَفَدَةً: خادم لوگ۔ كَلٌّ: عیال (بوجھ۔ جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے۔
کندہ کی لغت سے: فِجَاجًا (راستے) بُسَّتْ (پارہ پارہ ہو جائے) پھٹ کر۔ لاَ تبتئس رنج نہ کر (غم نہ کھا)
عذرہ کی لغت سے۔ اَخْسَئُوْا: (نقصان اور گھاٹا اٹھاؤ)
حضرموت کی لغت سے۔ رِبِّيُّوْنَ: نامور لوگ۔ دَمَّرْنَا: ہم نے ہلاک کر دیا۔ لُغُوْبٌ: تھکن۔ مِنْسَأَتَه: اس کی لاٹھی۔
غسان کی لغت سے۔ طَفِقَا: ان دونوں نے ارادہ کیا۔ تئیس: شدید۔ سِیْٓءَ بِهِمْ: ان کو مجبور کیا۔
مزینہ کی لغت سے۔ لَاتَغْلُوْا: زیادتی نہ کرنا۔
لخم کی لغت سے۔ اِمْلَاق: بھوک۔ وَلَتَعْلُنَّ: ان پر ضرور قہر (زبردستی) کرو۔
جذام کی لغت سے۔ فَجَاسُوْا خِلَالَ الدِّيَارِ: گلی کوچوں کو چھان ڈالا۔ ہر جگہ پھیل گئے۔
بنی حنیفہ کی لغت سے۔ اَلْعُقُوْدَ: معاہدے۔ اَلْجَنَاحُ: ہاتھ۔ اَلرَّهْبُ: ڈر۔
یمامۃ کی لغت سے۔ حَصِرَتْ: تنگ ہوئے (سینے)
سبا کی لغت سے۔ تَمِيْلُوْا مَيْلاً عَظِيْمًا: انہوں نے کھلی کھلی غلطی کی۔ تَبَّرْنَا: ہم نے ہلاک کیا۔
سلیم کی لغت سے۔ نَكَصَ: رجوع کیا۔
عمارۃ کی لغت سے۔ اَلصَّاعِقَةُ: موت۔
طی کی لغت سے۔ يَنْعِقُ: شور کرتا ہے۔ رَغَدًا: سرسبز و سیر حاصل۔ سَفِهَ نَفْسَهٗ: اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا۔ يٰسٓ: اے انسان۔
خزاعۃ کی لغت سے۔ اَفِيْضُوْا: چل پڑو۔ چل نکلو۔ اَلْاِفْضَاءُ: جماع۔
عمان کی لغت سے۔ خَبَالًا: گمراہی سے۔ نَفَقًا: سرنگ۔ حَيْثُ اَصَابَ: جدھر کا ارادہ کیا۔

تمیم کی لغت سے۔ اَمَدٗ: بھول چوک۔ بَغْیًا: حسد کی وجہ سے۔

انمار کی لغت سے۔ طَائِرَہٗ: اس کا اعمالنامہ۔ اَغْطَشَ: تاریک ہوئی رات۔

اشعر یئین کی لغت سے۔ لَاَحْتَنِکَنَّ: ضرور جڑ سے کھود پھینکیں گے۔ تَارَۃً: ایک بار۔ اِشْمَاَزَّتْ: اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی۔

اوس کی لغت سے۔ لِیْنَۃٍ: کھجور کا درخت۔

خزرج کی لغت سے۔ یَنْفَضُّوْا: چلے جائیں۔

مدین کی لغت سے۔ فَافْرُقْ: بمعنی فیصلہ کر دے۔ چکادے' آیا ہے۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ خلاصہ طور سے بیان ہو چکا ہے۔

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قرآت العشر میں لکھتا ہے'' قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل یہ ہیں:۔ قریش۔ کنانہ۔ ہذیل۔ خثعم۔ خزرج۔ اشعر۔ نمیر۔ قیس غیلان۔ جرہم۔ یمن۔ ازدشنوۃ۔ کندہ۔ تمیم۔ حمیر۔ مدین۔ لخم۔ سعد العشیرۃ۔ حضرموت۔ سدوس۔ العمالقۃ۔ انمار۔ غسان۔ مذحج۔ خزاعۃ۔ غطفان۔ سبا۔ عمان۔ بنو حنیفۃ۔ ثعلب۔ طی۔ عامر بن صعصعۃ۔ اوس۔ مزینۃ۔ ثقیف۔ جذام۔ بلی۔ عذرہ۔ ھوازن۔ النمر اور الیمامہ کی لغتیں عرب کے ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس۔ اہل روم۔ نبطی۔ اہل حبش۔ بربری۔ سریانی۔ عبرانی اور قبطی زبانیں ہیں پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

اَلرِّجْزُ: عذاب۔ قبیلہ بلی کی بول چال میں۔ طَائِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ: شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور اَلْاَحْقَافُ: بمعنی ریگزار۔ ثعلب کی بول چال میں۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافنان میں بیان کرتے ہیں'' قرآن میں ہمدان کی لغت سے الریحان بمعنی رزق۔ اَلْعَیْنَا: بمعنی سفید اور عَبْقَرِیٌ چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔

بنونصر بن معاویہ کی لغت سے: الختار۔ غداد (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعۃ کی زبان سے اَلْحَفَدَۃ خدم کے معنی میں وارد ہوا ہے۔

ثقیف کی لغت سے۔ عَوْلٌ: میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور

عک کی لغت سے۔ صُوْرٌ: سینگ (نرسنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔

ابن عبدالبر کتاب التمہید میں بیان کرتا ہے'' جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا۔ اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرأتوں میں زبان قریش کے سوا اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے'' خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سوا باقی سب باشندگانِ حجاز کی

زبان میں نازل فرمایا۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے "مَن یُشَاقِ اللّٰهَ" اور "مَن یَرتَدَّ مِنکُم عَن دِینِهٖ" کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔ اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً "وَلْیُمْلِلْ. یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ. یُمْدِدْکُمْ. وَاشْدُدْ بِهٖ اَزْرِیْ اور مَنْ یَحْلِلْ عَلَیْهِ غَضَبِیْ" شیخ جمال الدین کہتا ہے "اور تمام قاریوں نے "اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ" میں "عین" کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں نے "مَاهٰذَا بَشَراً" کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف "مَا" کو عمل دیا جاتا ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "قُلْ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰهُ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ۔ واسطی کہتا ہے "قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے) غرضیکہ قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں (۱) فَسَیُنْغِضُوْنَ: اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔ (۲) مُقِیْتًا: اس کے معنی صاحبِ قدرت کے ہیں اور (۳) فَشَرِّدْ بِهِمْ: یعنی ان کو ستاؤ"۔

اڑتیسویں نوع

قرآن میں عربی زبان کے ماسوا دیگر زبانوں کے

الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب ہے چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعیؒ۔ ابن جریرؒ۔ ابو عبیدؒ۔ قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" اور "وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰیٰتُهٗ ءَاَعْجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ" کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ برا بتایا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابو عبیدہ کہتا ہے "اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بری بات) کہتا ہے اور جو شخص

لفظ "کِـذَّابًـا" کونبطی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے"۔ ابن اوس کا قول ہے "اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکنے سے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں"۔ ابن جریر کا قول ہے "ابن عباسؓ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی۔ حبشی۔ نبطی یا اسی طرح کی اور زبانوں کے الفاظ ہیں تو اس کی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ اُن الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا توارد ہو گیا یعنی ایک ہی معنی کے واسطے اہل عرب۔ اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلم کر لیا" اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کر لیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی زبان کا خاصہ تھی) پیدا ہو گئی پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا" اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ "یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حد وسیع زبان ہے اور اُس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زباندانوں پر بھی کچھ اخفاء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباس پر "فَاطِرْ" اور "فَاتِحْ" کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعی اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں "زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہوسکتا"۔ ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک کہتا ہے "ان الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے اور ہوسکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورۂ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرف گئے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ "قُرْآنًا عَرَبِيًّا" کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں معدودے چند غیر زبانوں کے الفاظ کا آ جانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ "أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ" کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ "آیا کلام تو عجمی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟ اور قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اس کے علم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلامِ الٰہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریرؒ

نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہؒ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں''
اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیرؓ اور وہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام
اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین و آخرین پر حاوی اور ہر
شے کی پیشینگوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے لہٰذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا
اور اس طرح پر قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے
چوٹی کے شیریں ترین۔ بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چھٹکے لئے گئے میں نے ابن النقیب
کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورۂ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو
ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں اُن کی زبان کے علاوہ کسی دوسری
زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ۔ رومی۔
فارسی۔ اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے''۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام
اقوامِ عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے اور خداوند کریم کا ارشاد ہے ''وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا
بِلِسَانِ قَوْمِهٖ'' اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں
اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بجنسہٖ ایک ہی رہی ہو''۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ الخویی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے
''اگر کوئی کہے کہ ''اِسْتَبْرَقٍ'' عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت
سے کم ہوتا ہے۔ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفرق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا
کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ
ہوسکیں گے اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش
کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور سخت ترین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس' دھڑکا نہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش
دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا۔ لہٰذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے۔ کہ وہ
کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں ان کے توقع میں امر و نہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ
چار باتوں میں منحصر ہے: اچھے مکانات' لطیف غذائیں' خوشگوار پینے کی چیزیں۔ اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا
کپڑے اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی
لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔
اگر وہ اس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور
خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت
ہو۔ پر فضا باغ ہو۔ ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا ہو کے مقام میں
نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ غرضیکہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور

وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بنا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امرِ حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایۃً دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے کیونکہ اس میں اختصارِ کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ "اِسْتَبْرَق" تھا چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو "استبرق" کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پارچہ دیبا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں اُنہوں نے اہلِ عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب میں کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پرواہ ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کر سکنا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بے کار کی طوالت تھی اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع و محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ مل نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟''

ابو عبیدؒ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی بتمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور انہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں''۔ الجوالیقی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی

اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔
اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حروف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں۔

لفظ **تفصیل**

اَبَارِیْقَ ثعالبی اپنی کتاب فقہ اللغت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جوالیقی کہتا ہے ''ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گرانا۔ ہیں (آب ریز)

اَبّ: بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں اَبّ گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدلہ بیان کرتا ہے۔

اَبْلَعِیْ: ابن ابی حاتم وہب بن منبہ کے واسطہ سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ 'اَبْلَعِیْ مَاءَ کَ'' حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں۔ گھونٹ جا۔ نگل جائے''۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''پی جا''۔

اَخْلَدَ: واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے ''اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ' عبرانی زبان میں بمعنی ''ٹیک لگائی'' کے آتا ہے۔

اَلْاَرَائِکِ: ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں بیان کیا ہے۔ حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں''۔

آزَرَ: جو لوگ ابراہیم کے باپ یا بت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے۔ ''معتمر بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا'' میں نے اپنے باپ سلیمان کو ''وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ لِاَبِیْهِ آزَرُ'' یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ آزَرُ بمعنی اَعْوَجُ (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کہا'' اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ''اے غلطی کرنے والے'' ہیں۔

اَسْبَاطِ: ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔

اِسْتَبْرَقِ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔

اَسْفَارُ: واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں''۔

اِصْرِیْ: ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے۔ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''میرا عہد'' (قول وقرارداد)

اَکْوَابِ: ابن الجوزی بیان کرتا ہے ''یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں'' اور ابن جریر' ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا'' یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)

اِل: ابن جنی کہتا ہے ''لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے''۔

اَلِیْمِ: ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ'' زنگبار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں'' اور شیدلۃ کہتا ہے کہ ''عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں''۔

اِنَاهُ: اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ''اُس کا پک جانا'' یہ بات شیدلۃ نے ذکر کیا ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ ''حَمِیْمٍ آنٍ'' بے حد گرم پانی اور قولہ

تعالیٰ "عَیْنٍ اٰنِیَہ" گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

اَوَّاہ: ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "حبش کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ حبش کی زبان میں اس کے معنی "رحم کرنے والا"۔ اور الواسطی کا قول ہے "عبری زبان میں اَوَّاہ: بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔

اَوَّاب: ابن ابی حاتم عمرو بن شرحبیل سے روایت کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنی "مسبح" تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَوِّبِیْ مَعَہٗ" حبش کی زبان میں۔ سبِّحی: تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔

اَلْاُوْلٰی: شیدلۃ بیان کرتا ہے "قولہ تعالیٰ "اَلْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰی" سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ "فِی الْمِلَّةِ الْآخِرَة" سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبطی زبان کے ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو اولی اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔

بَطَائِنُهَا: شیدلۃ کہتا ہے "قولہ تعالیٰ "بَطَائِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ" یعنی اس کے اوپری ابرے۔ قبطی زبان میں۔ یہ بھی زرکشی نے بیان کیا ہے۔

بَعِیْرٌ: فریابی مجاہد سے قولہ تعالیٰ "کَیْلَ بَعِیْرٍ" کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے "ایک بار خر کا پیمانہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔

بِیَعٌ: الجوالیقی کتاب المعرب میں بیان کرتا ہے "بِیْعَۃ اور کَنِیْسَۃ ان دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔

تَنُّوْرٌ: جوالیقی۔ اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔

تَتْبِیْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "وَلِیُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِیْرًا" کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا"۔

تَحْتَ: ابوالقاسم۔ لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ "فَنَادٰهَا مِنْ تَحْتِهَا" میں تَحْتِهَا سے بَطْنِهَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔

اَلْجِبْتُ: ابن ابی حاتم ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے "جِبْت، حبش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے۔

اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی حبش کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔

جَهَنَّم: بقول بعض عجمی، بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کَهْنَام بتائی جاتی ہے۔

حُرِمَ: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ''حبشی زبان میں وحُرِمَ بمعنی وُجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے۔
حَصَبُ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''حَصَبُ جَهَنَّمَ'' میں حصب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں۔ زنگی زبان میں''۔
حِطَّةٌ: کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ''ٹھیک اور درست بات کہو'' اور یہ معنی انہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔
حَوَارِیُّوْنَ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے ''نبطی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل ''ھواری'' تھی۔
حُوْب: نافع بن الارزق کے سوالات میں ابن عباسؓ نے اس کا معنی ''اثم'' (گناہ) بتانا اور اس کا حبش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔
وَارَسْتُ: اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔
دُرِّیٌ: حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار۔ اس کو شیدلہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔
دِیْنَار: جوالیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔
رَاعِنَا: ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعنا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔
رَبَّانِیُّوْنَ: جوالیقی کا بیان ہے۔ ابوعبیدہ نے کہا ''اہل عرب ربانین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہیہ لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔
رِبِّیُّوْنَ: ابوحاتم احمد بن حمدان اللغوی کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔
اَلرَّحْمٰن: مبرد۔ اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے۔
اَلرَّسُّ: کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو عجمی لفظ اور اس کے معنی ''کنواں'' بتائے گئے ہیں (چاہ)
اَلرَّقِیْم: شیدلہ کہتا ہے ''بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان ہی میں بمعنی ''کتاب'' آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں ''دواۃ'' کے معنی میں آنا بیان کرتا ہے۔
رَمْزًا: ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔
رَهْوًا: ابوالقاسم قولی تعالیٰ ''وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا'' کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی نبطی زبان میں ساکن اور بغیر جوش وخروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔
اَلرُّوْمُ: الجوالیقی کا قول ہے ''یہ عجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔
زَنْجَبِیْلُ: جوالیقی اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔
اَلسِّجِلِّ: ابن مردویہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے ''السجل، حبش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا ہے'' اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ ''حبش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں''۔ اور بہت سے لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں۔

سَجِیلٌ: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''سجیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکر یا کھنگر)

سِجِّینٌ: ابو حاتم نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔

سُرَادِقَ: الجوالیقی کہتا ہے ''یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل ''سرادر'' یعنی دہلیز تھی'' کسی دوسرے عالم کا قول ہے ''درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سرپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔

سَرِیًّ: ابن ابی حاتم' مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''سَـرِیًّـا'' سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدلۃ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔

سَفَرَۃٍ: ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''بِـاَیْـدِیْ سَـفَرَۃٍ'' میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نبطی زبان میں۔

سَقَرُ: الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے۔

سُجَّدًا: الواسطی قولہ تعالیٰ ''وَادْخُلُوْا الْبَابَ سُجَّدًا'' کے معنوں میں کہتا ہے ''یعنی سر جھکائے ہوئے''۔ سریانی زبان میں یا سر چھپائے ہوئے۔

سَکَرًا: ابن مردویہ' عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ ''یہ حبش کی زبان میں سرکہ کو کہتے ہیں۔

سَلْسَبِیْلٌ: الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

سَنَا: اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجمی نظم میں شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔

سُنْدُسٍ: الجوالیقی کہتا ہے ''سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں''۔ اللیث کا قول ہے کہ ''اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے'' شیدلۃ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔

سَیِّدَھَا: قولہ تعالیٰ ''وَاَلْـفَیَا سَیِّدَھَا لَدَی الْبَابِ'' کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنی ''اُس کے شوہر'' کے آیا ہے ابو عمرو کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اس کو محاورہ نہیں پاتا۔

سِیْنِیْنَ: ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ''سینین'' حبش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔

سِیْنَاءَ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''نبطی زبان میں سیناء ''خوبصورت'' کے معنی رکھتا ہے۔

شَطْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ''شَـطْـرًا..... الْـمَسْجِدِ'' کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''اس کی جانب۔ حبش کی زبان میں''۔

شَھْرٌ: الجوالیقی کہتا ہے ''بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔

الصِّرَاطُ: النقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزینۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی''۔

صُرْھُنَّ: قولہ تعالیٰ ''فَصُرْھُنَّ'' کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ ''پس اُس کو شق کر ڈال۔ (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المنذر

نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں''۔ کسی نے اس سے سوال کیا ''اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟'' وہب نے جواب دیا ''فَصُرْهُنَّ'' خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال۔ (قَطِّعْهُنَّ)

صَلَوٰاتٌ: الجوالیقی کہتا ہے ''یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل ''صَلُوتا'' ہے اور اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔

طٰهٰ: حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ''طٰہٰ'' کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم ''یا مُحمّد'' کہتے ہو''۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ''طٰہٰ'' نبطی زبان کا لفظ ہے'' عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ''طٰہٰ بمعنی شخص'' حبشی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ طٰہٰ بمعنی اے شخص! نبطی زبان میں آتا ہے۔

الطَّاغُوتُ: حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا۔ بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔

طَفِقَا: بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلۃ نے بیان کی ہے۔

طُوبیٰ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طوبیٰ حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔

طُوْرٌ: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ''طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں'' اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے نبطی زبان میں ہیں۔

طُوًی: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے ''یہ لفظ معرب ہے۔ (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مرد کے آیا ہے۔

عَبَّدتَ: قولہ تعالیٰ ''عَبَّدتَّ بَنِی اِسْرَائِیلَ'' کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَتَلْتَ: (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْنٌ: ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کعبؓ سے قولہ تعالیٰ ''جنّاتُ عَدْنٍ'' کے معنی دریافت کئے تو کعبؓ نے کہا ''انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں'' جویبر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

اَلْعَرِمَ: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ''ملک حبش میں عرم ان بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

غَسَّاق: الجوالیقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بدبودار پانی کو کہتے ہیں۔ ترکی زبان کا لفظ ہے۔ اور ابن جریر نے

عبداللہ بن جریدہ سے روایت کی ہے کہ غساق کے معنی ہیں بدبودار اور یہ طحاریہ[1] میں ہے۔ (؟)

غِیْضَ: ابوالقاسم کا قول ہے۔ حبش کی زبان میں بمعنیٰ کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔

فِرْدَوْس: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل "فِرْدَاسا" تھی۔

فُوْم: الواسطی کہتا ہے "یہ عبرانی زبان میں گیہوں کو کہتے ہیں۔

قَرَاطِیْس: الجوالیقی کہتا ہے "کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔

قِسْط: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنیٰ "عدل" آتا ہے۔

قِسْطَاس: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔

قَسْوَرَةٌ: ابن جریر نے ابن عباسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔

قِطَّنَا: ابوالقاسم کہتا ہے "نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں "ہمارا نوشتہ (اعمالنامہ)"

قُفْل: الجوالیقی ذکر کرتا ہے۔ بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔

قُمَّل: الواسطی کہتا ہے۔ یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی "جوں" کو کہتے ہیں۔ ابوعمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی معرب لفظ ہے۔

قِنْطَار: ثعالبی نے کتاب فقہ اللغۃ میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قنطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے "لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک بیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قنطار کہتے ہیں"۔ بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربر والوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیبۃ کہتا ہے "کہا گیا ہے کہ قنطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں۔ اہل افریقہ کی زبان میں۔

قَیُّوْم: الواسطی کہتا ہے "سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

کَافُوْرٌ: جوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

کَفِّرْ: ابن الجوزی کہتا ہے "کَفِّرْ عَنَّا" نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ: کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کر دیا۔

کِفْلَیْنِ: ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "حبش کی زبان میں کِفْلَیْنِ: بمعنی ضِعْفَیْنِ: دوچند آتا ہے۔

کَنْزٌ: الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

---

[1] یہ لفظ باوجود غور و تلاش صاف طور سے معلوم نہیں ہوا غالباً طحاری کوئی زبان ہے اور اسی کی جانب منسوب کیا گیا واللہ اعلم۔ مترجم عفی عنہ

كُوِّرَتْ: ابن جریر' سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا کُوِّرَتْ بمعنی غُوِّرَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔
لِيْنَةٍ: الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ الکلبی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔
مُتَّكَاءً: ابن ابی حاتم' سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا "مُتَّكَاً" حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔
مَجُوْس: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔
مَرْجَانْ: جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔
مِسْک: ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔
مِشْكَاة: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ مجاہد نے کہا ''حبش کی زبان میں مِشْكَاة چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنا دیا جاتا ہے۔
مَقَالِيْدَ: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا '' مقالید۔ فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں ابن درید اور جوالیقی کا قول ہے '' اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں۔
مَرْقُوم: الواسطی کا قول ہے '' مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔
مُزْجَاةٌ: الواسطی کہتا ہے '' تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبطی زبان میں۔
مَلَكُوْت: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "مَلَكُوْت" کے بارے میں روایت کی ہے کہ '' یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے''۔ اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ '' ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں۔
مَنَاصَ: ابوالقاسم کا قول ہے '' نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا۔
مِنسَأَةُ: ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا '' حبش کی زبان میں منساۃ عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں''۔
مُنْفَطِرٌ: ابن جریر نے قولہ تعالیٰ "اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ" کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے '' حبش کی زبان میں اس کے معنی '' اُس میں بھرے ہوئے'' کے ہیں۔
مُهْلُ: کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی '' تیل کی گاد'' (تلچھٹ) ہیں۔ اس قول کو شیدلۃ نے بیان کیا ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔
نَاشِئَةً: حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں کہا '' نَاشِئَةَ اللَّيْلُ'' حبش کی زبان میں قیام اللیل۔ (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔
نْ: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ '' یہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنی ہیں '' جو تم چاہو سو کرو''۔
هُدْنَا: کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں '' ہم نے توبہ کی'' اس بات کو شیدلۃ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا

ہے۔

هُوْدَ: جوالیقی کہتا ہے ''یہ عجمی لفظ اور یہود سے مراد ہے۔

هَوْن: ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ ''یَمْشُوْنَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْنًا'' کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ''سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں ''حکماء'' اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔

هَیْتَ لَکَ: ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قبطی زبان میں هَیْتَ لَکَ بمعنی هَلُمَّ لَکَ: (تیرے لئے ہے۔ آ جا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابوالشیخ نے کی ہے اور ابوزید الانصاری کا قول ہے ''یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَیْتَلَجْ تھی یعنی ''تَعَالَهُ'' (اس کے اوپر آ)۔

وَرَاءَ: کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''سامنے'' (اَمام) یہ بات شیدلۃ نے بیان کی ہے اور ابوالقاسم نے بھی جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔

وَرْدَةً: جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔

وَزَرَ: ابوالقاسم کہتا ہے ''یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور ملجاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔

یَاقُوْتُ: جوالیقی ثعالبی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔

یَحُوْرُ: ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ ''ظَنَّ اَنْ لَنْ یَحُوْرَ'' کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''یَرْجِعُ'' (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الازرق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔

یٰسٓ: ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ ''یٰسٓ'' کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ''حبش کی زبان میں 'یَا اِنْسَانُ'' اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ''یٰسٓ'' حبش کی زبان میں بمعنی ''یَارَجُلُ'' (اے مرد) آتا ہے۔

یَصِدُّوْنَ: ابن الجوزی کہتا ہے ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ ''غل مچاتے ہیں''۔

یُصْهَرُ: شیدلۃ ذکر کرتا ہے ''اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''پختہ ہوتا ہے''۔

اَلْیَمُّ: ابن قتیبہ کہتا ہے ''سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ ابن الجوزی بتاتا ہے ''عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلۃ کہتا ہے کہ ''قبطی زبان میں''۔

اَلْیَهُوْدُ: الجوالیقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہوذ یہود بن یعقوبؑ کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر معرب الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے

بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر اُن پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے لفظ نظم کئے تھے اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے۔ میں نے اُن کو بھی نظم کر کے انہی ابیات سے شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ مل کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

ابن السبکی کہتا ہے

السلسبیل. و. طٰـهٰ. کُوِّرَتْ. بیعٌ — روم. وطوبیٰ. وسجّیلٌ. و. کافُور
والزنجبیل. و. مِشکاۃ. سرادق. مع — استبرق. صلٰوت. سندس. طُورُ
کذا. قراطیس. ربانیهم و. غساً — ق. ثم. دینار. القسطاس. مشهور
کذاک. قسورۃ. و. الیَمُّ. ناشِئَۃ — و. یوت. کفلین. مذکورٌ. و. مسطور
لـه مقالید. فردوس. یعدُّ. کذا — فیما حکی ابن دُرَیْدٍ منه. تَنُّورُ

ابن حجر کہتا ہے

وزدت. حرم. وَ. مهل. والسجّل. کذا — السَّرِیُّ. والاَبُّ. ثم. الجِبْتِ. مذکور
وقِطَّنا. و. اِناہُ. ثمّ. مُتَّکِئًا — وارست. یُصْهَر. منه فهو. مصهور
و. هَیْتَ. والسَکرَ. الاوَّاہُ. مع. حَصَبِ — و. اَوِّبی معه. و. الطَّاغُوت. مسطور
صُرهُنّ. اِصْری. وغیض الماء. مع. وَزَرٍ — ثم. الرَّقیم. مَناص والسَّنا. النور

اور میں کہتا ہوں

وزدت. یٰسٓ. والرحمٰن. مع. ملکو — ت. ثم. سینین. شطر البیت. مشهور
ثم. الصِّراط. و. دُرِّیٌّ. یَحُوْدُ. و. مَرُ — جانٌ. اَلیمٌ. مع. القِنْطار. مذکورُ
و. رَاعِنا. طَفِقا. هُدْنا. ابلعی. و. وراء — و. الاَرائِکِ. والاکْوَاب. مأثورُ
هُوْدٌ. و. قِسْطٌ. و. کَفِّرْ. رَمْزہ. سَقَرٌ — هَوْنٌ. یصُدُّوْنَ. و. المِنْسَئاۃ مسطورُ
شهرٌ. مَجُوْسٌ. و. اقفالٌ. یُهُود. حَوا — رِیُّوْن. کَنْزٌ. وسِجِّیْنَ. وتَتْبِیرُ.
بَعِیر. آزَرَ. حَوْبٌ. وَرْدَۃٌ. عَرِمٌ — آلٌ. ومِنْ تحتها. عَبَّدت. والصُّورُ
و. لِینۃٌ. فُومها. رهوٌ. و. اَخْلَدَ. مَزْ — جاۃٌ. و. سَیِّدَها. القَیُّوم. موفورُ
و. قُمَّلٌ. ثم. اسفارٌ. عنیٰ. کِتَبا — و. سُجَّدًا. ثم. رِبِّیُّوْن. تکثیرُ
و. حِطَّۃٌ. وطُوَیٰ. والرَّس. نون. کذا — عَدْنٌ. و. منفطِرٌ. الاَسْبَاطِ. مذکورُ
سک. اباریق یاقوت رودوافهنا — مانات من عدداہ لفاظ محصورُ.
وبعضهم عدَّالاولی. مع. بَطَائِنُها. — والآخرۃ لمعانی الضد مقصورُ

اُنتالیسویں نوع

وجوہ اور نظائر

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی' ابن الدامغانی' ابوالحسین' محمد بن عبدالصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً لفظ "اُمّۃٌ" اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام "معترک الاقران فی مشترک القرآن" رکھا ہے نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے "کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہہ نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو"۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں[1] "لا یفقہ الرّجلُ کلّ الفقہ" اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کرکے نہ رہ جائے چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کردیا جائے اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداءؓ نے کہا[2] "انک لن تفقہ کلّ الفقہ حتّٰی تری للقرآن وجوھًا" حماد کہتا ہے۔ یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا "کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول "حتّٰی تری القرآن وجوھًا" یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟"۔

---

[1] کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہہ نہیں ہوسکتا۔

[2] تو ہرگز پورا فقیہہ نہ ہوسکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

ایوب نے جواب دیا ''ہاں۔یہی۔یہی''۔یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقۂ خوارج کی طرف مباحث کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا ''تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا'' اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے علیؓ کی بات سن کر کہا ''امیر المؤمنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔کلام الٰہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا ''تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن ''حمال ذو وجوہ'' ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنیٰ بیان کرو گے اُسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنیٰ لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبویؐ کو دلیل بنانا کیونکہ اس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا''۔ چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے اُنہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں۔

لفظ کتنی شکلوں سے آتا ھے

اَلْهُدَیٰ: یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔(۱) بمعنی ثبات۔اهدنا الصراط المستقيم.(۲) بمعنی بیان: اولئک علی هُدًی مِن ربّهم (۳) بمعنی دین۔ان الهُدَی هُدَی الله (۴) ایمان۔ویزید الله الذین اهتدوا هُدًی (۵) دعاء۔ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ+ وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں: فَاِمَّا يَاتِيَنَّكُم مِنِّی هُدًی (۷) معرفت: وَبِالنجمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ (۸) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معنی میں: اَن الذین يكتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ البينات والهُدی. (۹) ولقد جآءَ هُم مِن رَبِّهِمُ الهُدَیٰ. (۱۰) توراۃ: ولقد اتينا موسیٰ الهُدَی. (۱۱) استرجاع۔ وَاولئک هُمُ المهتدون. (۱۲) حجت۔لا يهدی القوم الظالمين. :قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ الی الذی حآجّ اِبْرَاهِيمَ فِی رَبِّهٖ" کے بعد۔یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔(۱۳) توحید۔ان نتبع الهُدَی مَعَکَ (۱۴) سنت۔فبِهُداهُمُ اقْتَدِه: اِنَّا علیٰ اثَارِهِمْ مهتدون (۱۵) اصلاح: اِنَّ اللهَ لا يَهْدِی كيد الخائنين. (۱۶) الہام۔اعطیٰ كلَّ شیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ: یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعۂ الہام بتایا۔(۱۷) توبہ۔انّا هدنا اِلَيکَ. (۱۸) ارشاد۔ان يهدنی سَوَاءَ السبيل (مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔مترجم)

السُّوء: یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔(۱) سختی: يَسُومُونكم سُوءَ العذاب. (۲) کونچیں کاٹنا: ولا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ. (۳) زنا: ماجزاء من اراد باَهلک سُوءًا: اور مَا كَانَ اَبُوکَ اِمْرَاءِ. (۴) برص: بيضاء من غير سُوءٍ. (۵) عذاب: اِنَّ الخِزْیَ اليوم وَالسُّوءَ (۶) شرک: مَا كُنَّا نعمل من سُوء. (۷) شتم: لا يُحب الله الجهر بِالسُّوءِ اور اَلسنتهم بالسُوء۔(۸) گناہ: يعملون السُّوءَ بجهالة. (۹) بمعنی بئس: ولهم سُوءُ الدَّار. (۱۰) رنج و

آفت: وَیکشف السُّوء اورمامسنّی السُّوء: (۱۱) قتل اور شکست: لم یمسّسھم سوءٌ.

اَلصَّلٰوۃ: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔(۱) نماز پنجگانہ: یقیمونَ الصَّلٰوۃ (۲) نماز عصر: تحبِسونھما من بعد الصَّلٰوۃ. (۳) نماز جمعہ: اذا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃ. (۴) نماز جنازہ: ولا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍمِنھُمْ. (۵) دعا: وَصَلِّ علیھم. (۶) دین: صلٰوتک تأمُرُک. (۷) قراءت: ولا تجھر بصَلٰوتک. (۸) رحمت اور استغفار: اِنَّ اللّٰہَ وَمَلَائِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِی. (۹) نماز کی جگہیں: وصلوات ومساجدُ. لاَ تقربوا الصَّلٰوۃ.

اَلرَّحْمَۃُ: (۱) اسلام: یَخْتصُّ برَحمتِہٖ من یشآء. (۲) ایمان: واتانی رحمۃً من عندہٖ. (۳) جنت: ففی رحمۃ اللّٰہ ھُمْ فیھا خالِدُوْن. (۴) بارش: نشرًا بین یدی رحمتِہٖ. (۵) نعمت: لولا فضلُ اللّٰہِ علیکم ورحمتُہٗ. (۷) نبوت: اَمْ عندھُمْ خزائن رحمۃ ربِّکَ+ اَھُمْ یقسمون رحمۃ رَبِّکَ. (۷) قرآن: قل بفضل اللّٰہِ وبرحمتِہٖ. (۸) رزق: خزائِنُ رحمۃ ربیّ. نصر اور فتح: اِنْ اَرَادبکم سُوْءً ا اواراد بکم رحمۃً. (۱۰) عافیت: اوارادنی برحمۃٍ (۱۱) مودت: رافۃً ورحمۃ. رُحَمَاءُ بَیْنَھُمْ. (۱۲) کشائش: تخفیفٌ مِن رَبِّکم ورحمۃ. (۱۳) مغفرت: کتب علٰی نفسہ الرَّحمۃ. (۱۴) عصمت: لاَ عَاصِمَ الیوم من امر اللّٰہ اِلاَّ من رحم.

اَلْقَضَاءُ: (۱) فراغ: فَاذا قَضَیتم مناسککم. (۲) حکم: اِذا قضیٰ امرًا. (۳) اجل: فمنھم من قضیٰ نحبَہٗ. (۴) فصل: لقُضِیَ الامر بینی وبینکم. (۵) گذر جانا: لیقضی اللّٰہ امرًا کان مفعولاً. (۶) ہلاک: لَقُضِیَ الیھم اَجلھم. (۷) وجوب: قضی الاَمْرُ. (۸) ابرام: فی نفس یعقوب قضاھَا. (۹) آگاہ کرنا: وقضینا الٰی بنی اسرائیل. (۱۰) وصیت: وقضی ربّکَ اَلاَّ تعبدوا اِلاَّ اِیَّاہ. (۱۱) موت۔ فقضیٰ علیہ. (۱۲) نزول: فلَمَّا قضینا علیہ الْمَوْتَ. (۱۳) خلق (آفرینش) فقضا ھُنَّ سبع سموات۔ (۱۴) فعل: کَلاَّ لمَّا یقضِ مَا اَمَرَہٗ: یعنی حَقًّا یَفْعَلُ (ضرور ہی کرے گا) (۱۵) عہد: اذ قضینا الٰی موسیَ الاَمْرَ.

فِتْنَۃ: (۱) شرک: والفتنۃ اشَدُّ من القَتْل. حتّٰی لا تکون فِتنۃ. (۲) گمراہ بنانا: ابتغاءَ الفتنۃِ. (۳) قتل: ان یَّفْتِنکم الَّذِیْنَ کَفَروا. (۴) صد (رکاوٹ وروگردانی) واحذرھم ان یفتنوکَ. (۵) گمراہی: ومن یُرِد اللّٰہ فتنتہٗ. (۶) معذرت: ثُمَّ لَمْ تکن فتنتھُمْ. (۷) قضاء: اِنْ ھی الا فتنَتُکَ. (۸) اثم: اَلاَ فِی الفتنۃ سقطوا. (۹) مرض: یفتنون فِی کُلِّ عَامٍ. (۱۰) عبرت: لاَ تجعلنَا فتنۃً. (۱۱) عقوبت: ان تصیبھم فتنۃٌ. (۱۲) اختیار: ولقد فتنَّا الذین من قبلھِمْ. (۱۳) عذاب: جَعَلَ فتنۃ الناس کعذاب اللّٰہ. (۱۴) جلانا: یَوْمَ ھُمْ عَلَی النَّارِ یُفْتَنُوْنَ. (۱۵) جنون: بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنَ.

اَلرُّوْح: (۱) حکم: وَرُوْحٌ مِنْہُ. (۲) وحی: یُنَزِّلُ الْمَلٰئکۃ بالرُّوْح. (۳) قرآن: اَوْحَیْنَا الیک روحًا من امرنَا. (۴) رحمت: وَاَیَّدَھُمْ بروحٍ منہ. (۵) (حیات) فَرَوْحٌ وریحانٌ. (۶) جبریل: فَاَرْسَلْنَا اِلَیْھَا رُوْحَنَا+ نَزَلَ بہ الرُّوْح الاَمین. (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ: یَوْمَ یقوم الرُّوْحُ. (۸) فرشتوں کی ایک فوج: تنزل الملٰئکۃ

والرُّوحُ فیها. (۹) اور بدن کی روح (جان) وَیَسْئلونک عَنِ الرُّوح.

اَلذِّکْرُ: (۱) زبان کا ذکر: فاذکروا اللّٰہ کَذِکْرِکُمْ اٰبَآءَکُمْ. (۲) قلب کا ذکر: ذکروا اللّٰہ فاستغفرُوا لِذُنوبِھِمْ. (۳) حفظ: وذکرُوا مَا فِیْہِ. (۴) طاعت و جزاء: فاذکرونی اَذْکُرْکُمْ. (۵) نماز پنجگانہ: فاذا امنتم فاذکرُوا اللّٰہ. (۶) پند و نصیحت کرنا: فَلَمَّا نسوا ما ذُکِّرُوْ بہٖ. وذکِّرْ فان الذکری. (۷) بیان: اَوَعجبتم اَنْ جَاءَ کُمْ ذکرٌ مِن ربّکم. (۸) بات کرنا: واذکرنی عند ربّک+: اے حدثہ بحالی (اُس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) (۹) قرآن: وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی. مَا یاتیھم من ذکرٍ. (۱۰) توراۃ: فاسئلوا اَھْلَ الذِّکْرِ. (۱۱) خبر: سَاءَ تْلُوْا عَلَیْکُمْ مِنْہُ ذکرًا. (۱۲) شرف: وانّہ لَذِکْرٌ لَّکَ. (۱۳) عیب: اھٰذا الّذِیْ یذکر اٰلِھَتَکُمْ. (۱۴) لوحِ محفوظ: مِن بعد الذِّکْرِ. (۱۵) ثناء: وذکر اللّٰہ کثیرًا. (۱۶) وحی: فَالتَّالِیَاتِ ذِکْرًا. (۱۷) رسول: ذکرًا رَّسُوْلاً. (۱۸) نماز: وَلَذِکْرُ اللّٰہِ اَکْبَرُ. (۱۹) نمازِ جمعہ: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ. (۲۰) نمازِ عصر: عَنْ ذِکْرِ رَبِّی.

اَلدُّعَاءُ: (۱) عبادت: ولا تدعُ من دون اللّٰہ ما لا ینفعک ولا یضرّک. (۲) استعانت: وَادْعُوا شُھَدَاءَ کُمْ. (۳) سوال: اُدْعُوْنِیْ استجبْ لکُمْ. (۴) قول: دَعْوَاھُمْ فیھا سُبْحٰنک اللّٰھُمَّ. (۵) نداء: یَوْمَ یَدْعُوْکُمْ. (۶) تسمیہ: لاَ تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَیْنکم کدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا.

اَلْاِحصَانُ: (۱) پاکدامنی: وَالّذین یرمون المحصناتِ. (۲) شادی کرنا: فَاِذَا اُحْصِنَّ. (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا: نِصْفُ مَا علی المُحصناتِ مِنَ العذاب.

فصل

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے ''قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اَسَف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام ''فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا'' میں اس کے معنی ہیں ''پھر جب ہم کو اُنہوں نے غصہ دلایا''۔ جہاں کہیں بروج کا ذکر اہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر ''ولو کُنتم فِی بُرُوجٍ مُّشَیَّدَۃٍ'' میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ برّ اور بحر کا عموماً دریا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر ''ظَھَرَ الْفَسَادُ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ'' میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقعہ پر لفظ ''بَخْس'' سے نقص (کمی) مراد ہے لیکن ''بِثَمَنٍ بَخْسٍ'' میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بَعْل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر ''اَتَدْعُوْنَ بَعْلاً'' میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بُکم کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو۔ مگر سورۃ اسراء میں ''عُمْیًا وَّ بُکْمًا وَّصُمًّا'' اور سورۃ النحل میں ''اَحَدُھُمَا اَبْکَمُ'' یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے۔ جِثِیًّا کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جَمِیْعًا (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن ''وَتَرٰی کُلَّ اُمَّۃٍ جَاثِیَۃً'' کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حُسْبَان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں

آیا ہے مگر سورۃ الکہف میں "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ حَسْرَۃ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر "لِيَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ" کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَحْض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر "فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ" میں اس کے معنی ہیں "قرعہ میں نکلے ہوئے" یعنی ان کے نام سے چٹھی اٹھی۔ رِجز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر "وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ" میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَیب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر "رَيْبَ الْمَنُونِ" میں حوادث زمانہ مراد ہیں۔ رَجم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر "لَأَرْجُمَنَّكَ" میں یہ معنی ہیں کہ "میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا" اور "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "ظَنّ" یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زُور کا لفظ آیا ہے اُس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مراد ہے۔ باستثنائے "مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" کے۔ اس لئے کہ یہاں صرف جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔ زکوٰۃ کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر "حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً" میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طُهْرَة)۔ زَیغ ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر "وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ" کی مثال میں اُس کے معنی ہیں "آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں "سِخْرِيًّا" کا لفظ "تسخیر اور استخدام" سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں۔ سکینۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر "طَالُوت" کے حالات میں جس "سکینۃ" کا ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح اور اُس کے دو بازو بھی تھے۔ سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر "فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر "وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اُس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے مگر "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ" کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ اَصْحَابُ النَّار سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد لیں مگر "وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر "وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ صُمّ (بہرا پن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہرا پن مراد ہے۔ عَذَاب کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے مگر "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا" میں اس کے معنی مار پیٹنے کے ہیں۔ قُنُوت ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن "كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں"۔ کَنز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اُس کے معنی ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقات زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نَبَاء کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر "فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ

الْاَنْبَاءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُوْدٌ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ يَاْسٌ کا لفظ ہر جگہ نا اُمیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ "يَيْأَسْ" آیا ہے وہ علم سے ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہیں۔ اوّل "لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا" میں اور دوم "وَاصْبِرُوْا عَلٰى اٰلِهَتِكُمْ" میں۔ ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے "قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر "نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا" میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر "فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" میں مہر دینا مقصود ہے" الدانی کہتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرفِ ضاد کے ساتھ مشاہدہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرف ظا کے ساتھ بمعنی "منع" (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "كَهَشِيْمِ الْمُحْتَظِرِ" میں" ابن خالویہ کہتا ہے "قرآن میں بعد بمعنی قبل حرف ایک جگہ آیا ہے "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ" مغلطائے کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے "اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے۔ وہ قولہ تعالیٰ "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا" ہے"۔ ابوموسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے "یہاں پر بعد کے معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے"۔

میں کہتا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موراج کے طریق پر بواسطۂ ابی الہیثم۔ ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہوا اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے"۔ اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے۔ ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے "ابن عباسؓ نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں اَلِيْمٌ کا لفظ آیا ہے اس کے معنی دُکھ دینے والا ہیں" علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے" ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ "رجز" آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے" فریابی کہتا ہے "حدثنا قیس۔ عن عمار الذہبی۔ عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے" یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن میں جہاں کہیں

دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں''۔ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر بواسطۂ ابی مالک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' قرآن میں ہر ایک رَیب شک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں ''رَیبَ المَنُونِ'' حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے''ابن ابی حاتم وغیرہ اُبی بن کعب سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا'' قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِیَاح آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رِیح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے''اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی ''کاس'' کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے''ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاطِرٌ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی'' خالق'' کے آئی ہے''اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے'' قرآن میں جو چیز افک کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی۔ جھوٹ'' اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے'' ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے'' پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ'' قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ ''قُلْ لِلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ'' میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تا کہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں ''اِنَّ الْاِنْسَانَ کَفُوْرٌ'' آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہیں اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' قرآن میں جس جس جگہ ''خُلُوْد'' (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی) اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' قرآن میں جہاں کہیں ''یَقْدِرُ'' کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ''یَقِلُّ'' (کم ہوتا ہے) ہیں'' پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ'' تمام قرآن میں ''تَزَکّٰی'' سے اسلام ہی مراد ہے''ابی مالک سے روایت کی ہے کہ'' تمام قرآن میں ''وَرَاءَ'' بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل قولہ تعالیٰ ''فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَاءَ ذٰلِکَ'' یعنی سوائے ذلک (اس کے سوا) اور دوم ''وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ'' یعنی سِوٰی ذٰلِکُمْ (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' قرآن میں جس مقام پر ''کِسَفًا'' آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ ''کِسْفًا'' آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' جو چیز خدا نے بنائی وہ ''اَلسُّدُّ'' ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے ''اَلسَّدُّ'' کہتے ہیں اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' قرآن میں جس جگہ ''جَعَلَ'' کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے'' کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں'' اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے''۔ ابن المنذر السدی سے روایت کرتا ہے'' قرآن میں جہاں کہیں [1]''حَنِیْفًا

---

[1] حاشیہ: اصل عبارت یوں ہے ''ما کان فی القرآن حنیفاً مسلماً وکان فی القرآن حنفاء مسلمین حجاجاً'' لہٰذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

مُسلِمًا" اور جس جگہ "حُنَفَاءَ مُسلِمِینَ" آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "قرآن میں "عفو" تین طرح پر آیا ہے۔ ایک قسم عفو کی خطا سے درگذر کرنا ہے۔ دوسری قسم خرچ میں میانہ روی اور کفایت شعاری کرنا ہے "وَیسئلونک ما ذا یُنفِقُونَ ط قُلِ العَفو" (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُن سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)" اور تیسری قسم عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے "اِلَّا اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ" ترجمہ "مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے اور صحیح بخاری میں آیا ہے "سفیان بن عینیہ نے کہا" خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَطَر" (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں"۔ میں کہتا ہوں "اِنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِنْ مَّطَرٍ" اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مطر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابوعبیدہ کا قول ہے "جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں "اَمْطَرَتْ" آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں "مَطَرَتْ" استعمال ہوا ہے"۔

فرع۔ ابوالشیخ، ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا "مجھ سے ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے" تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَالَهُمْ فِی الْاَرْضِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ" آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں"۔ سعید بن منصور۔ مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن میں جس جگہ "طعام" (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی حاتم راوی ہے "وہب بن منبہ نے بیان کیا" قرآن میں "قَلِیْلٌ" اور "اِلَّا قَلِیْلٌ" دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے" اور مسروق نے بیان کیا ہے "قرآن میں جہاں کہیں بھی "عَلٰی صَلٰوتِهِمْ یُحَافِظُوْنَ" اور "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ" آیا ہے اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے" اور سفیان بن عینیہ نے بیان کیا "قرآن میں جس مقام پر "وَمَا یُدْرِیْکَ" آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ "وَمَا اَدْرٰکَ" ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے" پھر اسی سفیان نے کہا "قرآن میں جن جن مقاموں پر "مَکْر" کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی "عمل" ہیں مجاہد کہتا ہے قرآن میں "قتل" اور "لعن" کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے "خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول "وَمَا اَدْرٰیکَ" سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کر دی ہے اور جس شے کو قولہ تعالیٰ "وَمَا یُدْرِیْکَ" کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگار عالم نے ذکر فرمایا "وَمَا اَدْرٰکَ مَا سِجِّیْنٌ" اور "وَمَا اَدْراکَ مَا عِلِّیُّوْنَ" اور پھر اس کی تفسیر "کِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ" کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عِلِّیُّوْنَ اور سِجِّیْن ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے"۔ امام راغب نے اسی قدر لکھ کر بس کر دیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں ان شاء اللہ تعالیٰ آ جائے گا۔

چالیسویں نوع

اُن اَدوات کے معانی جن کی ایک مفسر کوضرورت ہوتی ہے

اَو دات: سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے کہ اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّا وَاِيَّاكُم لَعَلىٰ هُدىً اَوْفِىْ ضَلالٍ مُّبِيْنٍ" میں حرف علیٰ حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فِیْ گمراہی کی جانب میں اور اس کی علت یہ ہے صاحب حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کرسکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ "فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكىٰ طَعَامًا فَلْيَاْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُمْ وَلْيَتَلَطَّفْ" میں حرف "فا" کے ساتھ۔ فَابْعَثُوْا. فَلْيَنْظُرُوْا اور فَلْيَاْتِكُمْ تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ "وَلْيَتَلَطَّفْ" کا عطف حرف "واو" کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہوگیا یوں کہ "تَلَطُّفْ" کو کھانا لانے کی کارروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے سدتِ قیامِ غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ اُنہوں نے اپنے زمانہ قیامِ غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کردی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ......" میں حرفُ لام سے تجاوز کر کے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارے میں حرفِ "فی" کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتانا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرفِ لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی ظرفیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا اُس کو استعمال میں لاکر اس بات کی تنبیہ کردی گئی کہ فی تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے "وَفِى الرِّقَابِ" کہہ کر اور "وَلِلرِّقَابِ" کہنے سے پہلوتہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کردیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہٰذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی مِلک ہوجائے گا اور

غلام اُس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے گا مگر بخلاف اس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلوادی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔) اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا'' خدا کا شکر ہے کہ اُس نے "عَنْ صَلاَتِهِمْ ساهُوْن" ارشاد کیا اور "فِي صَلوٰتِهِمْ" نہیں کہا'' اور آگے چل کر اس طرح کی بہت سی باتوں کا بترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے متقدمین میں سے الھروی کی کتاب الازهية اور متاخرین میں سے ابن اُم قاسم کی تصنیف حنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

همزہ۔ یہ دو طرح پر آتا ہے۔ وجہ اوّل استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے (۱) اس کا حذف جائز ہے۔ یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔ (۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف "هَلْ" کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے'' اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلب تصور کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں "اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا" اور "آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ" ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ" اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اوّل یاد دہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورۂ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" میں آیا ہے دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ" ہیں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ" (۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوْا عَهْدًا. اَفَا مِنَ اَهْلُ الْقُرٰى اور اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ" اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرف استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ. فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ. فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ. فَهَلْ يُهْلَكُ. فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اور. فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِيْنَ" کی حالتوں پر غور کرو۔ (۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے اور هـل اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو۔ اس بات کو ابوحیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔ (۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُوْنَ اور اَفَاِنْ مَاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ میں اور ان حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ: جس وقت ہمزہ استفہام "رَاَيْتَ" پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں رُویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی "اَخْبِرْنِيْ" (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو "ھا" کے

ساتھ بدل لیتے ہیں چنانچہ اسی شکل پر قنبل کی قراءت "هَـا اَنْتُمْ هٰـؤُلَاءِ" قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزۂ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے "وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً" (تنوین کے ساتھ) "آللّٰهِ" (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ "وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّا اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ" میں شَهَادَةً: کو تنوین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم۔

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ "اَمَنْ هُوَ قَـانِتٌ اٰنَـاءَ الَّيْلِ" حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ "اے ان صفتوں کے شخص"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر "یا" (حرف نداء) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرفِ ندا مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرتِ حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے۔ اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں "اَمَنْ هُوَ قَانِتٌ. خيرٌ ام هٰذا الكافر اى المخاطب" بقولہ تعالیٰ "قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا" (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے۔ وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ "قُلْ تَـمَتَّـعْ بِـكُفْرِكَ قَلِيْلًا" کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی "ام") دوم خبر هٰذَا الْكَافِرُ۔

اَحَدٌ: ابو حاتم کتاب المزینۃ میں بیان کرتا ہے "اَحَدٌ" واحد کی نسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے "فُلَانٌ لَا يَـقُـوْمُ لَهٗ وَاحِدٌ" [1] تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہو سکنا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ [2] "لَا يَقُوْمُ لَهٗ اَحَدٌ" تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے [3] "لَيْـسَ فِـي الدَّارِ وَاحِدٌ" اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ غرضیکہ وَاحِدٌ: کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور اَحَدٌ: محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ "لَيْسَ فِي الدَّارِ اَحَدٌ" کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور اَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اوّل اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ: یعنی وَاحِدٌ: اور اَوَّلٌ: اور قولہ تعالیٰ "فَـابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ" اور واحد اور اوّل کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا مثلاً کہا جائے گا "مَـا جَـاءَنِيْ مِنْ اَحَدٍ" اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَيَـحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَـقْـدِرَ عَـلَيْهِ اَحَدٌ" اَنْ لَمْ يَرَهٗ اَحَدٌ. فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ. وَلَا تُصَلِّ عَلٰى اَحَدٍ" اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ "لَسْـتُـنَّ كَـاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ" بخلاف

---

[1] فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظیما)

[2] اس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔

[3] گھر میں ایک آدمی نہیں۔

وَاحِدُ : کے کہ اُس میں "وَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ" نہیں کہا جا سکتا بلکہ وَاحِدَۃٍ کہنا ضروری ہے اور اَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں۔ اسی لئے قولہ تعالیٰ "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ" میں اُس کی صفت صیغۂ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُوْن اور اَحَادٌ آتی ہے مگر وَاحِدٌ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُوْن کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِثْنَان اور ثلاثۃ کہا جائے گا۔ نیز لفظ اَحَدٌ حساب میں نہیں آتا۔ جمع۔ ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدٌ ان سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آ سکتا ہے اور آتا ہے"۔ ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت میں آیا ہے پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدٌ : کا نفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو ہو سکتا ہے کہ اس مقام "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پر بیشتر اور غالب استعمال سے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کر لیا گیا ہو" امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: "اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناطقین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ "مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِيْنَ" کہا جائے جیسے طرح اللہ پاک نے "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ" ارشاد فرمایا ہے دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اول دہائیوں کے ساتھ عدد میں۔ جیسے اَحَدَ عَشَرَ اور اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دوم۔ مضاف الیہ ہو کر اول کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "اَمَّا اَحَدُكُمَا فَيَسْقِيْ رَبَّهٗ خَمْرًا" اور سوم مطلق وصف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور یہ وصف اللہ کیلئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور اس کی اصل وَحَدٌ تھی مگر وَحَدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے"۔

اِذْ : یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے۔ ایک زمانہ ماضی کا اسم ہو کر اور غالبًا یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذْ: ترتیب کلام میں اس کے سوا اور کچھ نہیں واقع ہوتا کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" یا مضاف بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا ۔ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ ۔ وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ: "نہیں وہ (اِذْ) مفعول بہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اِذْ: آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اُذْكُرْ" کی تقدیر پر اور اس مفعول بہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً "وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ" اس مقام پر لفظ اِذْ لفظ مَرْيَمَ سے اسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ" میں ہے اور وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَاءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الکل من الکل واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اوّل یعنی وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ

قلیلاً : میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی "وَاذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ......" میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ "وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ اِذْ کُنْتُمْ اَعْدَاءً......" میں مفعول کی صریحی طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔ زمخشری بیان کرتا ہے کہ "اِذْ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت "اِذْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ" روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں اِذْ بَعَثَ مقدر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول اخطب ما یکون الا میر اذْ کان قائماً" میں لفظ اِذْ محل رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ "لِمَنْ مَنَّ اللّٰهِ علی المومنینَ وَقْتَ بَعْثِه"۔ ابن ہشام کہتا ہے "ہم کو اس بات کا جو زمخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہو سکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضیٔ واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ اِذِ الْاَغْلَالُ فِیْ اَعْنَاقِهِمْ" میں یَعْلَمُوْنَ لفظاً اور معنیً ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اِذْ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اِذْ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ اِذْحال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُهُوْدًا اِذْ تُفِیْضُوْنَ فِیْهِ" یعنی حِیْنَ تُفِیْضُوْنَ فِیْهِ.[1]

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی لَمْ یَکُنْ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اِذْ آیا ہے اُس کے معنی فَقَدْ کَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

(۲) دوسری وجہ اِذْ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَنْ یَّنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ اَنَّکُمْ فِی الْعَذَابِ مُشْتَرِکُوْنَ" یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف اِذْ بمنزلہ لام سببیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اِذْ کا لام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں (۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اِذْ. الیوم سے بدل نہیں پڑ سکتا۔ (۲) ظرف مانا جائے تو یَنْفَعُ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دو ظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِکُوْنَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ اُن لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اُسی زمانہ میں جس کے اندر اُنہوں نے ظلم کیا تھا جن امور نے یہاں اذ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ "وَاِذْ

---

[1] جس وقت تم اُس کام میں مصروف ہوتے ہو۔

لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ" اور "وَاِذْ عْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوُوْا اِلَى الْكَهْفِ" مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر۔ بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ ہے اور ابن جنی کہتا ہے ''میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ "وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ......" کے بارے میں اَلْيَوْم سے اِذْ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کر کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات جو میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا''۔

(۳) تیسری وجہ استعمال اِذْ کی توکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابوعبیدہ کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ منجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ......" ہے۔

(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح "قَدْ" تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورۂ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ" اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں، یعنی قابل تسلیم نہیں۔

مسئلہ: اِذْ کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے۔ جملہ اسمیہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ......" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ" اور "وَاِذَا بْتَلٰى اِبْرَاهِيْمَ رَبُّهٗ" یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنی فعل ماضی نہ ہو کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ" اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ......" میں اکٹھا ہوگئی ہیں اور گاہے اِذْ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاوضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حرفوں کے اک جا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" میں آیا ہے اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذْ معرب ہو گیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یَوْم اور حِيْنَ کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہو گئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا اعراب قبول کر لیا اخفش کا یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ اِذْ کا مبنی ہونا اُس کے دو حرفوں پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معنًا بہرحال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کر دیا جایا کرتا ہے مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

اِذَا: دو وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ (۱) مفاجات (ناگہانی بات) کے لئے۔ اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فجائیہ ابتدا میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَلْقٰهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى" اور "فَلَمَّا اَنْجٰهُمْ اِذَا هُمْ يَبْغُوْنَ" اور "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ" اور "وَاِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِيْ اٰيٰتِنَا" ابن الحاجب کہتا ہے۔ مفاجاۃ کے معنی یہ ہیں کہ

کوئی شے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو "خَرَجتُ فَاِذَا الاَسَدُ بِالبَابِ"[1] اب اس قول کے معنی یہ نہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اُسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آ موجود ہوا۔ یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا وصوف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اُسی میں مفاجاۃ زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے اخفش اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اس کو مبرد مانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرفِ زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا قائل اور زمخشری اسے ترجیح دینے والا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاجاۃ سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے "عبارت کی تقدیر یوں ہے "ثُمَّ اِذَا دَعَاکُمْ فاجأتم الخروج فی ذٰلک الوقتِ"[2] ابن ہشام کہتا ہے "یہ بات زمخشری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبرِ مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اور تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بتصریح واقع ہوئی ہے۔

(۲) دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں بیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر "جیسے "اِذَا جَاءَ نَصرُ اللّٰہِ" اور یا فعل مقدر ہو مثلاً "اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً "فَاِذَا جَاءَ اَمْرُ اللّٰهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ" اور یا جملہ اسمیہ حرف "فا" کے ساتھ مقرون جیسے "فَاِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُوْرِ فَذٰلِکَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيْرٌ" اور "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَلَا اَنْسَابَ" اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ" اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً "اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْاَرْضِ اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ" اور "فَاِذَا اَصَابَ بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ اِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ" اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو۔ مقدر ہوا کرتی ہے اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اخفش قولہ تعالیٰ "حَتّٰى اِذَا جَاؤُهَا" کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتی نے اِذَا کو جر دیا ہے بن جنی قولہ تعالیٰ "اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ......" کے بارے میں کہتا ہے "جن لوگوں نے "خَافِضَةً رَّافِعَةً" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح لَيْسَ اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ "واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے"۔ مگر

---

[1] میں نکلا ہی تھا کہ یکا یک شیر دروازہ پر ملا۔

[2] پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا۔ ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔

جمہور نے اِذَا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتی ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اِذَا پہلے اِذَا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اِذَا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آ جاتی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اِذَا کے بعد یوں ہے کہ "انقسمتم اَقْسَامًا" (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) "وَ كُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً" اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے "وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى" اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور "وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى" اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا" اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اُس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَا اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ" "حَتّٰى اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ" اور "حَتّٰى اِذَا سَاوٰى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ" اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَا غَضِبُوْا هُمْ يَغْفِرُوْنَ" "وَالَّذِيْنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ" کہ ان دونوں آیتوں میں اِذَا اپنے بعد والے مبتدا "هُمْ" کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف "فا" کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورۂ بالا کی تقدیر پر اِذَا کا ظرفیہ ہونا قابلِ تردید بات ہے یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر "هُمْ" توکید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب اِذَا ہونا فضول سی بات ہے پھر تیسرا یہ قول کہ "اِذَا" کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے'' ۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

تنبیہین (اوّل) محققین کی رائے ہے کہ اذا کو اُس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اذا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔ (دوم) گاہے ماضی۔ حاضر اور مستقبل۔ تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اذا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ" یعنی اُن کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا قَامُوْا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى" (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اٹھتے ہیں) (سوم) ابن ہشام نے کتاب مغنی میں "اِذْمَا" کا ذکر کیا ہے مگر "اذاما" کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤالدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں اِذَامَا کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ اِذَامَا قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور مبرد وغیرہ آئمۂ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَامَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ "وَاِذَامَا غَضِبُوْا"

---

1. تقدیر عبارت "اذا نشقت السماء" ہے۔
2. جواب اذا۔
3. جس کا فعل فعل امر ہو۔
4. اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔

اور "اِذَا مَا اَتَوْکَ لِتَحْمِلَهُمْ" میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظرفیہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذْمَــا دونوں قول جاری کیے جا سکیں۔ یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظرفیہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَامَــا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔ (چہارم) اذا۔ اِنْ شرطیہ کے خلاف۔ یقینی۔ مظنون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور اِن بالخصوص مشکوک' موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" اور پھر ارشاد کیا ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضوء کے بارہ میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف ان وارد کیا کیونکہ جنابت۔ حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے "فَاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا" اور فرمایا "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ" دیکھو ان مثالوں میں پروردگارِ عالم نیکی جانب میں اذا کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں ان کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے۔ ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ مُّتُّمْ" اور "اَفَاِنْ مَّاتَ" ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے اِن وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُّنِيْبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا اَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا" کہ یہاں دونوں طرفوں میں اذا کو وارد کیا ہے۔ پہلی مثال کے اشکال کو زمخشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ "موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا" اور دوسری مثال کے اشکال کو سکا کی نے یوں رفع کیا ہے کہ "اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اذا کو استعمال فرمایا تاکہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کر لیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کمی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرٌّ کے نکرہ بنانے سے بھی۔ اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ "وَاِذَا اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِهٖ وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوْ دُعَاءٍ عَرِيْضٍ ○" تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّهٗ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور روگردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اذا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر روگردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوینی کہتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ "اِذَا" بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متقین اور مشکوک دونوں پر آ سکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متقین پر اُس کا دخول موزوں ہے۔ (پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی اذا۔ ان کے برعکس اور خلاف ہے۔ ابن عصفور کہتا ہے "اگر تم یہ کہو کہ "اذا قام زیدٌ قام عمروٌ" تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہو جائے گی مگر اِنْ میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہو جائے اور اذا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اذا اپنے مدخول کو

(جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔

خاتمہ: کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا زائدہ بھی آتا ہے اس کی مثال میں "اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" کو پیش کیا گیا ہے جس سے "اِنْشَقَّتِ السَّمَاءُ" مراد ہے مثل "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ" کے یعنی کہ اِذَا اس میں زائدہ ہے۔

اِذَن: سیبویہ کہتا ہے "اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں" شلوبین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے" اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلیں گے" اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَن. اِنْ یا لَوْ کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر' فراء کا قول ہے" اور جس جگہ اِذَن کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اس سے قبل لَوْ مقدر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتا نہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِذًا لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ" اور اذن حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم "یا۔ لا" نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو"۔

علمائے فن نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذن کا وقوع "واو اور فا" کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً "وَاِذًا لَّا يَلْبَثُوْنَ خِلٰفَكَ" اور "فَاِذًا لَّا يُؤْتُوْنَ النَّاسَ" اور ان دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے "تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اِذن سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور وہ عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذَا کا عمل باطل کر دیا جائے گا کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہوگا۔ یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے ایسے ہی جبکہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اِذَن کا عطف جملہ فعلیہ پر ہوا تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہوا تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی"۔ ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "اِذَن کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ شرط اور سببیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی "ازورک"[1] اور تم اُسے جواب دو "اذن اکرمک"[2] اور اُس وقت میں اِذَن عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا☆ اور (۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اذن عاملہ نہ ہوگا جس کی علت یہ ہے کہ[3] موکدات قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی اور ان جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے "ان تاتنی اذن آتیک" اور "واللہ اذن لا فعلنّ" دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اذن کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اِذَن جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو "اذن انا اکرمک" اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں

---

[1] میں تم سے ملنے آؤں گے۔

[2] اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

[3] تاکید کرنے والی چیزیں

☆ اذن کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔

لائیں۔اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَ هُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ كَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا" کہ اس مقام پر اِذَن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ماتقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبیہین: اوّل۔ میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَّخَاسِرُوْنَ" کے بارہ میں یہ کہتے سنا ہے کہ اِس مقام میں جو لفظ اِذًا آیا ہے یہ ایک لفظ ہے معہود وہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اِذَا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ یومئذٍ میں ہے"۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی اُن ہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زرکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورۂ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اذن کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اِذًا کا لفظ اِذَا کلمۂ ظرف زمانِ ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں "حِيْنَئِذٍ" کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ "اِذًا فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اِذَن ناصبہ فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِذًا لَّآ آتَيْنَاهُمْ اِذًا لَّا مَسَكْتُمْ" اور "اِذًا لَّا ذَقْنَاكَ" اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ" زرکشی کہتا ہے "ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ اُنہوں نے اِذ کے بارے میں کیا ہے" ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے "اُس سے علم الدین القمنی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن رزین کی رائے تھی کہ "اِذًا" ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں"۔ جوینی کا قول ہے "میرے خیال میں جو شخص "انا اتیک" کہے اُس کے جواب میں "اِذَن اُكْرِمُكَ" رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ "اذا اتيتنی اُكْرِمُكَ" مگر یہاں سے اتیتنی جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بوجہ دو ساکن حروف کے ایک جا جمع ہونے کے گر گیا"۔ جوینی کہتا ہے "اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہوسکتا کہ اُنہوں نے اس مثال میں فعل کے اِذَن ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہوسکتا ہے جہاں اِذَن فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اِذًا کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورۂ بالا امر سے اِذَن کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے مَنْ کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کی حالت میں رفع بھی دیا ہے"۔ مذکورۂ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اُنہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گرد شیخ کافیجی گھومتا رہا ہے اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اِذَن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور "اذن اُكْرِمَكَ" کی تقدیر عبارت "اِذًا

---

[1] مقررہ اور معلوم۔

جِئْتَنِيْ أُكْرِمَكَ" تھی مگر جملہ (جِئْتَنِيْ) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اَنْ کو مضمر کیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذَن ایک مرکب لفظ ہے جو اِذَا اور اَنْ سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم۔ جمہور کہتے ہیں کہ اذن پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور مبرد بھی ہیں غیر قرآن میں اذن پر صرف حرفِ نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَنْ اور اَنْ کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلافِ وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ "اِذًا" لکھتے ہیں جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرفِ نون کے ساتھ "اِذَنْ" لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَنَّون[1] ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اِس لحاظ سے کہ قرآن میں اذًا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے لہٰذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کافیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفٍّ: ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقا ئی قولہ تعالیٰ "فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" کے بارے میں تین قول نقل کئے ہیں۔ (اوّل) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفَّا وَاتْرُكَا (رک جاؤ اور چھوڑ دو) (دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کَبِرهتُ. و. تفجرّت (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا) اور (سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اَلتفجر ومنکما (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو) بہرحال خداوند کریم کا قول "اُفٍّ لَكُمْ" جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قول تعالیٰ پر اِحالہ[2] کیا ہے اور اس احالہ کا مقتضیٰ ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔ العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفٍّ کے معنی هَنًا یعنی[3] "بِئسًا لَكُمْ" ہیں اور صاحب الصحاح[4] نے اُفٍّ کی تفسیر "قَذَرًا"[5] کے ساتھ کی ہے یعنی "گندہ" اور الارتشاف میں آیا ہے کہ "اُفٍّ" کے معنی ہیں "اَتَضَجَّرُ" (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بسیط میں اُس کے معنی[6] "تَفَجّرُ" آئے ہیں کہا گیا ہے کہ "ضجر" اور بقول بعض "تَضَجَّرتُ" میں اسی کے معنی ہیں۔ پھر اس کے بعد مولف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُنتالیس لغتیں درج کی

---

[1] تنوین رکھنے والا اسم۔

[2] پھیرنا۔ محول کرنا۔

[3] تمہارا برا ہو۔

[4] مصنف کتاب صحاح۔ جوہری۔

[5] موذی۔ گندہ۔

[6] اکتا جانا۔

ہیں۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس اس طرح پر کی گئی ہے اُفِّ کسرہ کے ساتھ بلاتنوین۔ اُفٍّ کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ اور اُفَّ فتحہ کے ساتھ بلاتنوین اور شاذ قراءت میں اُفُّ ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلا تنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُف تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کے معنی ہیں "لَا تَقْذِرْهُمَا" یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی[1] بری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

اَلْ: اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) یہ کہ اَلَّذِیْ یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" اور۔ "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ......" کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔ (۲) یہ کہ الف لام[2] حرف تعریف ہو۔ اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معہود وذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلاً فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ"۔ اور "فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ ۖ اَلزُّجَاجَةُ کَاَنَّهَا کَوْکَبٌ" کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معہود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معہود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ "اِذْهُمَا فِی الْغَارِ" اور "اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" کی مثالوں میں ہے اور یا معہود[3] حضوری ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" اور "اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ"۔ میں ابن عصفور کا قول ہے "اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ۔ اے ندائیہ یا اذا فجائیہ کے بعد یا اسم زمانِ حاضر میں واقع ہو مثلاً الان اور الف لام جنسیت یا[4] استغراق افراد کے لئے آیگا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ "وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا" اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے۔ اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا جا سکے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا" کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق[5] کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف ولام کی جانشینی لفظ "کل" کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ الْکِتَابُ" میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت، حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے

---

[1] ھوا الردی من الکلام۔

[2] الف لام تعریفی۔

[3] معرفہ بنانے والا۔

[4] موجود فی الخارج۔

[5] تمام افراد کو مستغرق کر لینے۔

آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ ''کــل'' کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جا سکتا جیسے قولہ تعالیٰ ''وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ'' اور ''أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ'' کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرف باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے اور الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں (۱) لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ ''موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے''۔ موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنۃ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل[1] کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللّاتُ اور اَلْعُزّیٰ اور یا غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے مثلاً کعبہ کے لئے ''البیت'' طیبہ کے لئے ''المدینہ'' اور ثریا کے لئے ''النجم'' کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے قولہ تعالیٰ ''وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ'' کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ''النجم سے ثریا مراد ہے'' اور (۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ''لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ'' میں فتحہ ''یا'' کے ساتھ لَیُخْرِجَنَّ روایت کی گئی ہے یعنی ذلیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر ''خروجَ الْاَذَلَّ'' قرار دی جائے جس میں سے مضاف ''خروج'' کو حذف کر کے مضاف الیہ ''الاَذَلَّ'' کو رہنے دیا گیا ہے اور زمخشری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ: اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل اِلٰــہٌ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا''۔ الفارسی کا قول ہے کہ اس بات پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونے بھی دلالت کرتا ہے'' دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف و لام تفخیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ اِلٰــہ کی اصل اَوْلاہ تھی ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الہ کی اصل صرف کنایۃ کی ''ھــا'' (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لَــہٗ ہو گیا پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تفخیم (پُر کر کے پڑھنا) کی۔ (یوں اللہ ہو گیا) اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ: کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر ''فَإِنَّ الْجَنَّةَ.....هِيَ الْمَأْوَىٰ'' کو بطور مثال پیش کیا ہے اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں ''لَهُ'' ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی هِیَ لَهُ الْمَأْوَىٰ) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ مترجم) اور زمخشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال ''وَعَلَّمَ آدَمَ

---

[1] ایک معنی سے دوسرے معنی میں مستعمل ہو جانا۔

اَلْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں "اَسْمَاءَ الْمُسَمَّيَاتِ" تھی۔

اَلَا: فتحہ الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زمخشری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے یہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَا يَوْمَ يَاْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" "اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ" کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے کہ ''غیر عربی نژاد لوگ اس کو استفتاح (آغازِ کلام) کا حرف کہتے اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ اَلَا در اصل ہمزہ اور ''لا'' حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزۂ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ" میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے) اور وجوہ دوم وسوم تحضیص اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تخفیف کسی قدر برانگیختہ کر کے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف اَلَا جملۂ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَكَثُوْا ...... قَوْمَ فِرْعَوْنَ" "اَلَا يَتَّقُوْنَ ...... اَلَا تَاْكُلُوْنَ ...... اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" کی مثالوں میں ہے۔

اَلَّا فتح اور تشدید کے ساتھ تحضیص (برانگیختہ کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تحضیص کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ" کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے رہا قولہ تعالیٰ "اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ" میں حرف اَلَّا تحضیص کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ دو کلموں میں یعنی اَنْ ناصب فعل مضارع اور لَا نافیہ سے مرکب ہے۔ یا اَنْ مفسرہ اور لَا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

اِلَّا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ۔ یہ کئی وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل استثنا کے لئے متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَشَرِبُوْا مِنْهُ اِلَّا قَلِيْلًا" اور "مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ" یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ. اِلَّا مَنْ شَاءَ اَنْ يَّتَّخِذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا" اور "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى" میں ہے۔ دوم غیر کے معنوں میں آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع منکر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکر کے مشابہ ہو اور یہ اِلَّا بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا"[1] کیونکہ اس آیت میں اِلَّا کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلِهَةٌ جمع منکر حالتِ اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ لَيْسَ فِيْهِمُ اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ اِلَّا عاطفہ ترسیل میں بجائے واؤ عطف کے آئے۔ اس

---

[1] اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے۔

بات کو اخفش، فراء اور ابوعبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَیْکُمْ حُجَّۃٌ اِلَّا الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ" اور "لَا یَخَافُ لَدَیَّ الْمُرْسَلُوْنَ اِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوْءٍ" کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے کہ ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔ چہارم یہ بَلْ کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ "مَا اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقٰی اِلَّا تَذْکِرَۃً" اور "بَلْ تَذْکِرَۃً"[1] پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں "آلِهَۃٌ اِلَّا اللّٰهُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں اِلَّا اللّٰهُ کے معنی بدل اللّٰہ اور عوض اللّٰهِ ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا اِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ" کو بھی اسی قسم یعنی اِلَّا حرفِ استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو اِلَّا آیا ہے وہ اِنْ حرفِ شرط اور لَا حرفِ نفی سے مرکب لفظ ہے۔

فائدہ: الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے "اِلَّا کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں۔ یہ ہیں کہ وہ جس شئے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو "جاءَ نی القوم اِلَّا زیدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ "مَا جاءَ نی اِلَّا زَیْدٌ" تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ "مَا جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اِلَّا رَاکِبًا" تو اس صورت میں زید کو حالتِ رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الآن: یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے گاہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانۂ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ اَلْآنَ اُس وقت کا اسم ہے جو تمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْکُمْ" اور "فَمَنْ یَسْتَمِعِ الْآنَ یَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَصَدًا" ابن مالک نے کہا "اور اس کی ظرفیت غالب ہے لازم نہیں اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

اِلٰی: حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اسکے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" اور یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُسکے لئے یہی الی لایا جائے گا مثلاً "وَالْاَمْرُ اِلَیْکَ"[2] یعنی

---

[1] بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے

[2] تین جانب ختم ہونے والا ہے۔

مُنتَہٖ اِلَیکَ" اکثرلوگوں نے اِلٰی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم یا محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ اَنْصَارِیْ اِلَی اللّٰہِ" "وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ" اور "وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَھُمْ اِلٰی اَمْوَالِکُمْ" میں ہے۔ الرضی کہتا ہے "اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی اِلٰی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اموالکُمْ کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "اس بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین[1] کر دی جاتی ہے یا اس کو اُسی کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی بنیں گے کہ[2] "من یضیف نصرتہٗ الی نصرۃ اللّٰہ اور من ینصرنی حال کونی ذاھبا الی اللّٰہ" اور منجملہ اُنہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی "اِلٰی" بھی فِی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَیَجْمَعَنَّکُمْ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَۃِ" یعنی قیامت کے دن میں اور "ھَلْ لَکَ اِلٰی اَنْ تَزَکّٰی" یعنی فِی اَنْ اور تیسرے معنی لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال "وَالْاَمْرُ اِلَیْکَ" بتائی گئی ہے۔ بمعنی الامر لکَ اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔ چوتھے معنی تبیین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور "اِلٰی جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب، بغض یا اسم تفصیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ" میں ہے پانچویں تو کید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہیے جیسے قولہ تعالیٰ "اَفْئِدَۃً مِنَ النَّاسِ تَھْوِیْ اِلَیْھِمْ" فتحہ واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی میں[3] "تَھْوَاھُمْ" اور اِلٰی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرا نے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر اِلٰی تَھْوِیْ کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ: ابن عصفور نے ابیاتِ الفیاح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اِلٰی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح "غدوت من علیه" کہا جاتا ہے اُسی طور پر "انصرفت من الیک" بھی کہا جاتا ہے پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ "وَھُزِّیْ اِلَیْکَ بِجِذْعِ النَّخْلَۃِ" کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ "مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہٖ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعہ سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا بابِ ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آنا ہے۔

اَللّٰھُمَّ: اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یَا اَللّٰہُ ہی مگر "یا" حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللہ کے آخر میں میم مشدد کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "یَا اَللّٰہُ اٰمِنَّا بِخَیْرٍ" تھی پھر یہ "حَیَّھَلا" کی طرح مرکب

---

[1] ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجازاً استعمال کرنا۔

[2] کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں۔

[3] ان کی خواہش کرتے ہیں۔

امتزاجی بنالیا گیا۔ ابورجاء العطاردی کہتا ہے "اَللّٰھُمَّ" میں جو میم ہے یہ اسمائے باری تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے ابن ظفر کا قول ہے کہ "اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم ننانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے "اَللّٰھُمَّ تجمع" اور نضر بن شمیل کا قول ہے کہ "جس شخص نے اَللّٰھُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنیٰ کے ساتھ پکارلیا۔

اَمْ: حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں۔ اول متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے (۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویۃ (سواءٌ کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" "سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا" "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ" (۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اَم کے ساتھ ملانے سے تعیین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اٰلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ" اور ان دونوں قسموں میں اَم کو متصلہ ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستغنی نہیں ہوتے اور اس اَم کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اوّل میں تسویۃ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔ پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (اول) جو اَم ہمزۂ تسویۃ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزۂ تسویۃ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزۂ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔ (۳ و ۴) وہ اَم جو ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آ کر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔ مثلاً سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ اور دوسرا اَم (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً "ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ" اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔

اَم کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ اَم جس کے سابق میں خبر وارد ہوئی۔ مثلاً "تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ" دوسرے وہ اَم جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا" کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اَم متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اَم جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ" اور اَم منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب[1] ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ "اَمْ هَلْ تَسْتَوِي

---

[1] پہلی بات سے پھر جانا۔ مکر جانا۔

الظُّلُمَاتُ وَالنُّوْرُ" ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہوسکتا ہے دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر "بَلْ اَللّٰهُ الْبَنَاتُ" ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آ پڑتی ہے۔

تنبیہ اوّل۔ کبھی اَم ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہوسکے جس طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَاللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗۤ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" میں ہے۔ زمخشری کہتا ہے یہاں پر اَم میں جائز ہے کہ بر سبیل تقریر وہ[1] "اَیُّ الامرین کائنٌ" کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ام منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم۔ ابوزید نے ذکر کیا ہے کہ اَمْ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہے "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَيْرٌ" کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اَمَّـــا: فتحہ اور تشدید کے ساتھ۔ حرف شرط ہے اور تفصیل اور توکید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف "فا" کا آنا لازم ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ" میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ" میں اس کے بعد حرف "فا" کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں "فَيُقَالُ لَهُمْ اَكَفَرْتُمْ" ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور "ف" بھی اُسی کے ساتھ حذف ہوگئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِيْ" کی بھی ہے اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ" "وَاَمَّا الْغُلَامُ. وَالْجِدَارُ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں اور کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیا کرتی ہے اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔ اب رہا اَمَّا کا توکید کے لئے آنا۔ اس کی بابت زمخشری نے کہا ہے "کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توکید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو "زيدٌ ذاهبٌ" اور پھر اس بات کی تاکید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لامحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کرلیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے "اَمَّا زيدٌ فذاهبٌ" اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "مهما يكن من شئٍ فزيدٌ ذاهبٌ"[2] اور اَمَّا اور حرف "حرف" کے مابین یا تو مبتدا کو فاصل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح "اَمَّا فی الدار فزيد" یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ......" میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے

---

[1] دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے۔

[2] کچھ بھی ہوا کرے زید جانے گا ضرور۔

منصوب ہو یہ فصل کریں گے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ" یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعد "فا" کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا ثَمُوْدَ فَهَدَيْنَاهُمْ" بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ۔

تنبیہ۔ قول تعالیٰ "اَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" میں جو لفظ "اَمَّا" ہے وہ اس اما کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اَم منقطعہ اور ما استفہامیہ سے۔

اِمَّا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے (۱) ابہام[1] مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ" تخییر[2]۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا اَنْ تُعَذِّبَ وَاِمَّا اَنْ تَتَّخِذَ فِيْهِمْ حُسْنًا" "اِمَّا ان تُلْقِيَ وَاِمَّا اَنْ نَكُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰى" "فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً" اور (۳) تفصیل کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا" میں ہے۔

تنبیہیں: اوّل۔ مذکورۂ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو "اِمَّا" آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسموں کی مثالوں میں جو اِمَّا آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالکؒ بھی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات اِمَّا وارد عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے ابن عصفور نے اِمَّا کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروفِ عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ "اِمَّا نے ایک اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واؤ عاطفہ ایک اِمَّا پر عطف کرتا ہے" یہ عجیب و غریب خیال ہے۔ تنبیہ دوم۔ آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی اَوْ میں بھی پائے جاتے ہیں اور اُس کے اور اِمَّا کے مابین فرق یہ ہے کہ اِمَّا کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرف اَوْ کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی۔ تنبیہ سوم۔ قولہ تعالیٰ "فَاِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا" میں جو اِمَّا آیا ہے وہ اس اِمَّا کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو حکموں سے مرکب لفظ ہے۔ ان شرطیہ اور ما زائدہ ہے۔

اِنْ: کسرہ اور تخفیف دونوں کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ" اور جب کہ یہ اِن لَمْ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل لَمْ کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا" یا جب کہ حرف لاَ پر داخل ہو تو اس حالت میں عامل جازم یہی اِنْ ہوگا اور لاَ جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَغْفِرْ لِيْ" اور "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ" اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے لَمْ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنی بعد کسی معمول کو چاہتا ہے لَمْ اور اس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعہ سے جدائی نہیں ڈالی جاتی اِنْ اور اُس کے معمول کے مابین معمول لَمْ کے ذریعہ سے جدائی ڈالی جا سکتی ہے اور لا نافیہ ہونے کی

---

[1] گول مول بات کہنا۔

[2] اختیار دینا

حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا اس واسطے اُس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت ان کی طرف کی گئی۔ وجہ دوم اِنْ کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَ الْکَافِرُوْنَ اِلاَّ فِیْ غُرُوْرٍ" اور "اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلاَّ اللاّئِیْ وَلَدْنَهُمْ" اور "اِنْ اَرَدْنَا اِلاَّ الْحُسْنیٰ" اور "اِنْ یَّدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ اِلاَّ اِنَاثًا" کہا گیا ہے کہ اِنْ نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد الا ضرور ہو۔ جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا لَمَّا مشدد آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیْهَا حَافِظٌ" لَمَّا کو تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی حالت میں) مگر یہ قول ارشاد باری تعالیٰ "اِنْ عِنْدَکُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهٰذَا" اور "اِنْ اَدْرِیْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّکُمْ" کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے اور جو اِنْ نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں منجملہ اُن کے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُنَّا فَاعِلِیْنَ" اور "قُلْ اِنْ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا" بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ مَکَّنَّاهُمْ فِیْ اِنْ مَّکَّنَّاکُمْ فِیْهِ" میں بھی ان نافیہ ہے ای فِی الَّذِیْ مَا مَکَّنَّاکُمْ فِیْهِ (یعنی اُس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ اِنْ زائدہ ہے مگر قول اوّل یعنی اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد "مَکَّنَّا هُمْ فِی الْاَرْضِ مَالَمْ نُمَکِّنْ لَّکُمْ" سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ ما وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تاکہ اُس کی تکرار سے تلفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے۔ میں کہتا ہوں۔ اِنْ کا نفی کے لئے ہونا ابن عباسؓ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہؒ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ زَالَتَا اِنْ اَمْسَکَهُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهٖ" میں اِنْ شرطیہ اور اِنْ نافیہ دونوں اکٹھے ہو گئے ہیں اور جس وقت اِنْ نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا کسائی اور مبرد نے اس کو لیس کا عمل دینا رکھ کر اس کی مثال میں سعید بن جبیرؒ کی قرأت "اِنَ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادًا اَمْثَالَکُمْ" پیش کی ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر لفظ اِنْ آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے"۔ وجہ سوم یہ ہے کہ اِنَّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اِنْ داخل کر لیا گیا ہو۔ ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے۔ پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اُس کو مہمل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ ذٰلِکَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا" "اِنْ کُلٌّ لَمَّا جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ" اور "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کُلاًّ لَمَّا لَیُوَفِّیَنَّهُمْ" حرمین کی قرأت میں اور جس وقت ان کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ (نقل کرنے والا۔ زمانہ ماضی کو زمانہ حال میں لے آنے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَانَتْ لَکَبِیْرَةً" اور "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ عَنِ الَّذِیْ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ" اور "وَاِنْ وَجَدْنَا اَکْثَرَهُمْ لَفَاسِقِیْنَ" میں ہے اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ یَّکَادُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَیُزْلِقُوْنَکَ" اور "وَاِنْ نَّظُنُّکَ لَمِنَ الْکَاذِبِیْنَ" اور جس مقام پر اِنْ کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ اِنْ خفیفہ ہے جو اِنَّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اس طرح کر لیا گیا ہے (یعنی نون تاکید خفیفہ) وجہ چہارم یہ ہے کہ اِنْ زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالیٰ "فِیْ مَا اِنْ مَّکَّنَّاکُمْ فِیْهِ" پیش کی گئی ہے۔ وجہ پنجم اِنْ کا تعلیل اکثر (سبب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آنا ہے۔ کوفیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ

کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ" اور "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ آمِنِیْنَ" کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ" گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیتِ مشیت یعنی "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ آمِنِیْنَ" کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں ان شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگا یا کہ آیت کے معنی ہیں "لَتَدْخُلُنَّ جَمِیْعًا اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اِنْ کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو "اِنْ کنت ابنی فاطعنی" اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان) اور چھٹی وجہ اُس کا قَدْ کے معنی میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "فَذَکِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّکْرٰی" کو پیش کیا ہے جس سے "قَدْ نَفَعَتْ" مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ "یہاں پر اِنْ شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت "وَاِنْ لَّمْ تَنْفَعْ" ہے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمُ الْحَرَّ" کی حالت ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں ان لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں[1] (۱) "وَلَا تُکْرِهُوْا فَتَیٰتِکُمْ عَلَی الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا" (۲) "وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ" (۳) "وَاِنْ کُنْتُمْ عَلٰی سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا کَاتِبًا فَرِھٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ" (۴) "اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ" (۵) "اِنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ" (۶) "وَبُعُوْلَتُھُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّھِنَّ فِیْ ذٰلِکَ اِنْ اَرَادُوْٓا اِصْلَاحًا"۔

اَن: فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری[2] ہوتا اور فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ یہ دو جگہ ابتدا میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ" اور "وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی" اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ آمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُھُمْ لِذِکْرِ اللّٰہِ" اور "وَعَسٰی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا" میں ہے اور محل نصب میں ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَخْشٰی اَنْ تُصِیْبَنَا دَآئِرَةٌ" اور "مَا کَانَ ھٰذَا الْقُرْآنُ اَنْ یُّفْتَرٰی" اور "فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِیْبَھَا" میں ہے اور خفض کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اُوْذِیْنَا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَاْتِیَنَا" اور "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ" اور یہ اَنْ موصول حرفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے

---

[1] کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔

[2] مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

ہوئے جملہ کوتاویل مفرد میں لاکر مصدری معنی دیتا ہے) اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا۔ یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا" اور "لَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنَاکَ" میں آیا ہے اور اَنْ کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اَنْ کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف مَا پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن محیصن کی قرأت قولہ تعالیٰ "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" ہے۔ دوسری وجہ اُس کے استعمال کی ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اَنْ رہنے دینا ہے۔ اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَفَلَا يَرَوْنَ اَنْ لَّا يَرْجِعُ اِلَيْهِمْ قَوْلًا" "عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ" اور "وَحَسِبُوْا اَنْ لَّا تَكُوْنَ" قرأت رفع کی حالت میں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اَنْ تفسیر کے لئے ہو "اَیْ" کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْيُنِنَا" "وَنُوْدُوْا اَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ" اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاٰخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" کو اس طرح کے اَنْ مفسرہ کے تحت میں داخل تصور کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اَنْ سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور ان مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے اور نیز جملۂ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ مِنْهُمْ اَنِ امْشُوْا" ہے اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "اَمْشُوْا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا" میں جو اَنْ آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس اَنْ سے پہلے قولہ تعالیٰ "وَاَوْحٰى رَبُّکَ اِلَى النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وَحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا ابلا کسی مزید حجت کے ان جگہ پر اَن مصدر یہ ہوگا اور اُس کے معنی "بِاتِّخَاذِ الْجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور اَن مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زمخشریؒ نے قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اَنْ کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جا سکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَا اَمَرْتُهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ"[1] ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس کے لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اُس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اَنْ مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدر قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریحی صیغہ آ جائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں الآن کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ الآن خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور کہ اُس پر حرف جر داخل نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقیتہ[2] کے بعد واقع

---

[1] میں نے اُن کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔

[2] جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا" میں اَنْ زائدہ ہے۔ اخفش کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَالَنَا اَنْ لاَ نُقَاتِلَ فِی سبیلِ اللّٰہِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَالَنَا اَلاَّ نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" کو بھی اور کہا ہے کہ ان مثالوں میں ان کے زائد ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا اَلاَّ نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" ہے (کیونکہ اَنْ زائدہ نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اِنْ مکسورہ کی طرح اَنْ مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" "اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِالْحَرَامِ" اور "صَفْحًا اِنْ کُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِیْنَ" کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اَنْ) کا ایک ہی محل پر توارد اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قراٰت ان ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی ان اور اَنْ) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتُذَکِّرَ اُخْرٰی" میں حرف "فا" کا داخل ہونا بھی "اَنْ" کے شرطیہ ہونے کا مرجح ہے۔ چھٹی وجہ استعمال ان کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ "اَنْ یُؤْتٰی اَحَدٌ مِثْلَ مَا اُوْتِیْتُمْ" میں مانا ہے۔ یعنی کہ[1] "مَا اُوْتِیَ" مراد ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر ان مصدر یہ ہے اور اُس کے معنی "وَلاَ تُوْمِنُوا ان یُّوْتٰی ......ای بایتاءِ اَحَدٍ" ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے) ساتویں وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَاءَ ھُمْ مُنْذِرٌ مِنْھُمْ" اور "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا" کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اَنْ مصدر یہ ہے اور اس کے قبل لام علت مقدر ہے اور آٹھویں وجہ اَنْ کا "لِئَلَّا" کے معنی میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اَنْ مصدر یہ ہے اور عبارت میں "کراہتہ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت[2] "کَرَاھَۃَ اَنْ تَضِلُّوْا" تھی۔

اِنَّ: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک تاکید اور تحقیق کے معنی ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" عبدالقاہر جرجانی کہتا ہے "اِنَّ کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔ وجہ دوم تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَیْھِمْ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّھُمْ" اور "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اِنَّ۔ نَعَمْ کلمۂ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔ اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کو پیش کیا ہے۔

---

[1] تمہیں دیا گیا۔

[2] تمہارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔

اَنّ: فتحہ اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے۔ اوّل حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ اِنّ مکسورہ کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسم مشتق ہوگی تو مصدر مؤول[1] بہ اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یعنی قدرتہ[2] اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کون" کو مقدر کیا جائے گا اَنّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر منحل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا انحلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اِنّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اِنّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے دوسری وجہ استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لَعَلّٰی کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اُس کے معنی لَعَلَّهَا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قرأت میں یہ معنی نہیں لئے جا سکتے۔

اَنّٰی: استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّٰى يُحْيِي اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا" (کیف یُحیی) "فَاَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ" (کیف یُؤفکون) اور بمعنی مِنْ اَیْنَ کے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَنّٰى لَكِ هٰذَا" یعنی مِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور "اَنّٰى هٰذَا" یعنی مِن اَیْنَ جاء نا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے "اَیْن اور مِنْ اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مِنْ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ "صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا" کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے اَنّٰی متی کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ" میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریرؒ نے کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ دوسرے معنی کو ربیع بن انسؓ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ "اَنّٰی" "حَيْثُ شِئْتُمْ" کے معنی میں آتا ہے۔ ابوحیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورہ فوق میں اَنّٰی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل افتوفی جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور تھا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

اَوْ: حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ

---

[1] جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔

[2] اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے۔

"وَاِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِىْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ" اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدمِ امتناعِ جمع کی اباحت (اکٹھا ہو سکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناع جمع کی۔ قولہ تعالیٰ "فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ..... اَوْ نُسُكٍ" ہے اور قولہ تعالیٰ "فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" بھی قسم دوم یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کر سکنا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ......" شکل اوّل یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کر دے) اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ "نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص اُن سب کو ایک ساتھ پورا کر دے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہو گی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربتِ الٰہی اور حصولِ صواب کے باعث بنیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہٰذا وہ سب اکٹھا نہ ہو سکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ "اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا......" ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں ہے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر اِن دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کر سکنا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کر سکتا اور ضرور ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہو سکے اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى تَهْتَدُوْا" اور "قَالُوْا سَاحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ" یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور "بَلْ" کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح "بَـــــلْ" اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" (بَلْ يَزِيْدُوْنَ) اور قولہ تعالیٰ "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى (بل ادنى) اور نیز بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ "اَوَ كُلَّمَا عٰهَدُوْا عَهْدًا" (بَلْ كُلَّمَا) سکونِ واؤ کے ساتھ اور مطلق جمع ما بین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى (ويخشى) لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (ويحدث) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریریؒ اور ابوالبقاءؒ نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ" بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ "اَوْ" سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے اِلَّا کے معنی اور اِلٰی ظرفیہ کے معنی میں بھی اَوْ کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد اَنْ مضمر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً" کہ اس میں تَفْرِضُوْا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمَسُّوْا پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تاکہ اس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو اِن دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منتفی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگرچہ مس کے پہلے فرض (قرار داد مہر) منتفی بھی ہو۔ تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے

پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمّی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منتفی ہونے کے وقت جناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ......" میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں ممسوسات[1] کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر "تَفْرِضُوْا" مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں دونوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا حالانکہ اُن کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں اَوْ بمعنی اِلّا قرار دیا جائے تو مفروض لَهُنَّ (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر اَوْ بمعنی الی کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں اِن دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے" دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ "مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ اُن کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ اُن کو فی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ "اَوْ" بمعنی اِلَّا ان. یا. اِلٰی اَنْ کی مثالوں میں سے اُبی بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ "تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ" بھی ہے۔

تنبیہات: اوّل۔ متقدمین نے اَوْ کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں۔ اُنہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ اَوْ یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخییر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے "تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔

تنبیہ دوم: ابوالبقاء کہتا ہے "اَوْ جو کہ نہی میں آتا ہے وہ اُس اَوْ کا نقیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نہی میں جن دو امروں کے مابین حرف اَوْ کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ اِن میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں اُمور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" میں ہے کہ اس کے معنی ہیں "اُن میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر" کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں اُمور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ اِن میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں اَوْ بمعنی واو (حرف "و") جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طیبی کہتا ہے "یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی اَوْ اپنے خاص معنی تخییر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اُسی نہی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں اَوْ کے معنی میں تعمیم پیدا ہو گئی کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس موقعہ پر نہی سے پہلے یہ معنی تھے "تُطِيْعُ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اُس

---

[1] مس کی گئی عورتوں کا۔

پرنہی آئی تو اس کا ورود اُسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی اَوْ اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اُس "لَا تُطِعْ وَاحِدًا مِنْهُمَا" نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور اَوْ بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔ تنبیہ سوم اُس کا مبنیٰ عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہر حال قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا" اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں او بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی "اِنْ يَكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيَّيْنَ اَوْ فَقِيْرَيْنَ" ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں او کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی تخییر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "الاوّل فالاوّل" (مرتبہ بمرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "ہر چیز قرآن شریف کی جس میں اَوْ وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالیٰ "اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا" اس قید سے بری ہے کہ اُس میں اَوْ تخییر کے لئے نہیں آیا ہے"۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہ قول ہے"۔

اَوْلٰى: قولہ تعالیٰ "اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى" اور "فَاَوْلٰى لَهُمْ" میں۔ صحاح میں آیا ہے "اہل عرب کا قول "اَوْلٰى لَكَ" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے "فَاَوْلٰى لَهٗ ثُمَّ اَوْلٰى لَهٗ" اصمعی کہتا ہے "اس کے معنی "قَارَبَهٗ مَا يُهْلِكُهٗ" میں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)"۔ جوہری کا قول ہے کہ "اس بارے میں اصمعیؒ سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى میں) یہ اَوْلٰى اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنی ہیں[3] "وَلِيَكَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ" اور "لَكَ" کلمہ تبیین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالت رفع میں ہونا ہے "لَكَ" اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولیٰ کا وزن "فَعْلٰى" ہے اور اُس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن اَفْعَلُ بتایا جاتا ہے[4] کے معنی "اَلْوَيْلُ لَكَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اَوْيَلَ" تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خنساء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے۔ همت بنفسي بعض الهموم. فاولى لنفسي اولى لها) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے۔ میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "الذم لك اولى من تركه" ہیں پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا ایک قول ہے کہ اُس کے معنی[5] "انت اولى واجدر لهذا العذاب" ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں "اولى لك" کے

---

[1] اُن میں سے ہر ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔
[2] ہلاک کرنے والی چیز اُس کے قریب ہوئی۔
[3] تجھ پر آفت کے بعد آفت پے در پے آئی۔
[4] تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے۔
[5] تو اس تکلیف کے لئے سزاوار تر اور مناسب تر ہے۔

معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے[1] "قد ولیت الھلاک او قد وانیت الھلاک" اور اس کی اصل (ماخذ) "ولی" ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ "قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنَکُمْ" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاسؒ کہتا ہے "اہل عرب "اولی لک" اس معنی میں بولتے ہیں کہ "کدت تھلک" تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) "اولی لک الھلکۃ" (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

اِیْ: کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرفِ جواب بمعنی "نَعَمْ" کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہانِ خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی مگر ابن حاجبؒ نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَیَسْتَنْبِئُوْنَکَ احَقٌّ ھُوَ قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ"

اَیٌّ: فتحہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل شرطیہ جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَیُّمَا الْاَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلاَ عُدْوَانَ" اور قولہ تعالیٰ "اَیًّا مَا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی" میں ہے۔ دوم استفہامیہ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَیُّکُمْ زَادَتْهُ ھٰذِهٖ اِیْمَانًا" میں اس سے صرف انہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے ایکساں عام ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَقَامًا" یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحاب' سوم موصولہ جیسے قولہ تعالیٰ "لَنَنْزِعَنَّ مِنْ کُلِّ شِیْعَةٍ اَیُّھُمْ اَشَدُّ" میں ہے اور اَیٌّ ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ مبنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورۂ بالا آیت میں ہے مگر اخفشؒ نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے اخفشؒ کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زمخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ای مبتدائے محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام "لَنَنْزِعَنَّ بَعْضَ کُلِّ شِیْعَةٍ"[2] تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا "ھُوَ الَّذِیْ اَشَدُّ" پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتدا جو اَیٌّ کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوۃؒ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ اَیٌّ مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ "ھُمْ اَشَدُّ" مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا "ھُمْ" بطور ضمیر متصل کے اَیٌّ کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت اَیٌّ مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔ چہارم یہ کہ اَیٌّ اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے جیسے "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" اور "یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ" میں۔

اِیَّا: زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہورؒ کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہورؒ نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ

---

[1] بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے۔

[2] بے شک ہم ہر گروہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اوّل یہ کہ اِیَّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتمامہٖ ضمیر ہی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اِیَّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ ''اِیَّا'' سے تکلم۔ غیبۃ اور خطاب کیا چیز مراد ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ''فَاِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ'' ''بَلْ اِیَّاهُ تَدْعُوْنَ'' اور ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں ہے۔ سوم یہ کہ اِیَّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں چہارم یہ کہ اِیَّا عماد[1] ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے جس شخص نے اِیَّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔ اِیَّا کے بارے میں سات لغتیں آئی ہیں۔ اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ہے ''ہ'' کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قرأت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی ''ہ'' کے مشدد اور مفتوح (معاً) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

اَیَّانَ: اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانۂ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالکؒ اور ابو حیانؒ نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب ایضاح المعانی کے مولفؒ نے اس کا استفہام زمانۂ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکاکی کہتا ہے کہ اَیَّـان کا استعمال صرف اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَیَّانَ مُرْسَاهَا'' اور ''اَیَّانَ یَوْمُ الدِّیْنِ'' علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ اَیَّان مثل متی کے ہے اُس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر بھی ایکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فن نحو میں سے علیؒ بن عیسیٰ اربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنفؒ نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے ''اَیَّان'' کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے ''کہا گیا ہے کہ اَیَّـان لفظ ''آیَّـان'' سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانَ کیونکہ اس کے معنی اَیُّ وقتٍ اور اَیُّ فِعْلٍ۔ اَوَیْتُ اِلَیْہِ سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُس پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ''اَیُّ آوَان'' تھی آوان کا ہمزہ اور اَیُّ کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واوِ (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (اَیُّ کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا۔ اس طرح اِیَّانَ ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

اَیْنَ: مکان کا استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ'' اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور اَیْنَمَا اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَیْنَمَا یُوَجِّهْهُ لَا یَاْتِ بِخَیْرٍ''

ب: بائے مفردہ۔ حرف جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور ''اِلْصَاق'' (چسپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہؒ نے ''ب'' کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے کہ الصاق دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقۃً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ'' میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے

---

[1] وہی جو کہ سب سے بڑھ کر سخت ہے۔ [2] سہارا دینے والا لفظ۔ ستون ٹیک لگانے کی جگہ۔

کرواور قولہ تعالٰی "وَامۡسَحُوۡا بِوُجُوۡهِكُمۡ وَاَيۡدِيۡكُمۡ مِّنۡهُ" میں ہے گا بے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالٰی "وَاِذَا مَرُّوۡا بِهِمۡ" میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔ ثانی۔ تعدیۃ کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیۃ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالٰی "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوۡرِهِمۡ" اور "وَلَوۡ شَآءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ" یعنی اَذۡهَبَهٗ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے "لِيُذۡهِبَ عَنۡكُمُ الرِّجۡسَ" مبرّد اور سہیلی کا قول ہے کہ بے اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ "ذَهَبت زیدٌ" تو اس تعدیۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا یہ قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالٰی کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔ سوم بمعنی استعانت آتا ہے اور اس طرح کا "بے" آلہ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح "بسم اللہ" میں ہے۔ چہارم سببیت کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالٰی "فَكُلًّا اَخَذۡنَا بِذَنۡۢبِهٖ" اور "ظَلَمۡتُمۡ اَنۡفُسَكُمۡ بِاتِّخَاذِكُمُ الۡعِجۡلَ" اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔ پنجم بمعنی مصاحبت مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالٰی "اِهۡبِطۡ بِسَلٰمٍ" "جَآءَكُمُ الرَّسُوۡلُ بِالۡحَقِّ" "فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ" ششم بمعنی ظرفیت مثل "فِیۡ" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالٰی "نَجَّيۡنٰهُمۡ بِسَحَرٍ" "نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدۡرٍ" ہفتم۔ استعلاء کے لئے مثل علٰی کے جس طرح قولہ تعالٰی "مَنۡ اِنۡ تَاۡمَنۡهُ بِقِنۡطَارٍ" یعنی عَلَيۡهِ اور اس کی دلیل قولہ تعالٰی "اِلَّا كَمَاۤ اَمِنۡتُكُمۡ عَلٰٓى اَخِيۡهِ" ہے۔ ہشتم مجاوزۃ کے لئے عَنۡ کی طرح مثلاً قولہ تعالٰی "فَسۡئَلۡ بِهٖ خَبِيۡرًا" یعنی "عَنۡهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالٰی "يَسۡئَلُوۡنَ عَنۡ اَنۡۢبَآئِكُمۡ" ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالٰی "يَسۡعٰى نُوۡرُهُمۡ بَيۡنَ اَيۡدِيۡهِمۡ وَبِاَيۡمَانِهِمۡ" یعنی "وَعَنۡ اَيۡمَانِهِمۡ" اور قولہ تعالٰی "وَيَوۡمَ تَشَقَّقُ السَّمَآءُ بِالۡغَمَامِ" یعنی عَنۡهُ۔ نہم تبعیض کے لئے مِنۡ کی طرح مثلاً قولہ تعالٰی "عَيۡنًا يَّشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" یعنی مِنۡهَا۔ دہم غایت کے لئے اِلٰی کی طرح۔ جیسے قولہ تعالٰی "وَقَدۡ اَحۡسَنَ بِیۡۤ" یعنی اِلَیَّ یازدہم بمعنی مقابلہ اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالٰی [1] "اُدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ بِمَا كُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ" اور ہم نے اس بے کو معتزلہ فرقہ کی طرح سببیۃ کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوازہم توکید کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جوازاً آیا کرتا ہے وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالٰی "اَسۡمِعۡ بِهِمۡ وَاَبۡصِرۡ" ہے اور جواز اُواقع ہونے کی مثال قولہ تعالٰی "كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيۡدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالٰی فاعل اور شَهِيۡدًا حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "با" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفٰى بِاللّٰهِ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔ ابن الشجری کہتا ہے "اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کر دی گئی۔ زجاج کہتا ہے "اس مقام پر "ب" اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ كَفٰى

---

[1] داخل ہو تم لوگ جنت میں بعوض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

اِکتفی کے معنوں کو متضمن ہے"۔ ابن ہشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئندہ ہے "ایک قول یہ بھی ہے کہ "اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر "کَفٰی الاِکتِفَاءُ بِاللّٰہِ" تھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا کَفٰی جو کہ بمعنی وَفٰی آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف "ب" زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ "فَسَیَکۡفِیۡکَهُمُ اللّٰهُ" میں اور قولہ تعالیٰ "وَکَفَی اللّٰهُ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ الۡقِتَالَ" میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف "ب" بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُلۡقُوۡا بِاَیۡدِیۡکُمۡ اِلَی التَّهۡلُکَةِ" "هُزِّیۡۤ اِلَیۡکِ بِجِذۡعِ النَّخۡلَةِ" "فَلۡیَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ اِلَی السَّمَآءِ" "وَمَنۡ یُّرِدۡ فِیۡهِ بِاِلۡحَادٍ" اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "بِاَیِّکُمُ الۡمَفۡتُوۡنُ" یعنی "اَیُّکُمۡ" اور کہا گیا ہے کہ یہ "بے" جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد "فِیۡ اَیِّ طَآئِفَةٍ مِّنۡکُمۡ" ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قرأت میں لَیۡسَ کے اسم پر اس طرح کا "بے" داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ انہوں نے "لَیۡسَ الۡبِرَّاَنۡ تُوَلُّوۡا" بر کو نصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتدا ے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ" اور کہا گیا ہے کہ (مبتدا ے) موجب (مثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "جَزَآءُ سَیِّئَةٍ بِمِثۡلِهَا" دی گئی ہے اور تو کید میں بائے زائدہ آنے کی مثال "یَتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ" ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ "وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِکُمۡ" میں جو "ب" آیا ہے اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف "با" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں "اَمۡسَحُوۡا رُءُوۡسَکُمۡ بِالۡمَآءِ" تھا۔

بَلۡ: حرف اضراب ہے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحۡمٰنُ وَلَدًا سُبۡحٰنَهٗ بَلۡ عِبَادٌ مُّکۡرَمُوۡنَ" یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ "اَمۡ یَقُوۡلُوۡنَ بِهٖ جِنَّةٌ بَلۡ جَآءَهُمۡ بِالۡحَقِّ" میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَدَیۡنَا کِتٰبٌ یَّنۡطِقُ بِالۡحَقِّ وَهُمۡ لَا یُظۡلَمُوۡنَ۔ بَلۡ قُلُوۡبُهُمۡ فِیۡ غَمۡرَةٍ مِّنۡ هٰذَا" کہ یہاں پر بَلۡ کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ تَزَکّٰی وَذَکَرَ اسۡمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰی بَلۡ تُؤۡثِرُوۡنَ الۡحَیٰوةَ الدُّنۡیَا" میں بھی ہے ابن مالک نے اپنی کتاب کافیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "بَلۡ" کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا ابن ہشام نے اس بارے میں ابن مالک کو مبتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حاجب بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں "بَلۡ" کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملۂ اول کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَلۡ قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا" جب کہ بَلۡ کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بَلٰی: اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلْ بتا کر الف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے کہا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بَلٰی کے دو موضع ہوتے ہیں۔ موضع اوّل یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْءٍ بَلٰی" یعنی عملتم السوء اور قولہ تعالیٰ "لَا یَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ یَّمُوْتُ بَلٰی" یعنی یبعثهم اور قولہ تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ یُّبْعَثُوْا قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَیْسَ عَلَیْنَا فِی الْاُمِّیّٖنَ سَبِیْلٌ" پھر فرمایا "بَلٰی. عَلَیْهِمْ سَبِیْلٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً" پھر خدا نے فرمایا۔ "بَلٰی. تمسهم ویخلدون فیها" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰی" پھر ارشاد کیا "بَلْ یدخلها غیرهم" اور موضع دوم یہ ہے کہ بَلٰی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بَلٰی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَیْسَ زَیْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بَلٰی" یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توبیخی ہو جس طرح طرح قولہ تعالیٰ "اَمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ بَلٰی" اور قولہ تعالیٰ "اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰی" اور یا استفہام تقریر ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی" میں ہے۔ ابن عباسؓ اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر قولہ تعالیٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا اُنہوں نے کہا "لَسْتَ رَبَّنَا" (معاذ اللہ۔ تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بَلٰی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "اَنْتَ رَبَّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے) اور سُہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے مثبت) کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَیْرٌ" میں ام کو متصلہ قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ اَم متصلہ ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہو گی جو مناسب امر ہے"۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بَلٰی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے"۔

بِئْسَ: انشائے مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)

بَیْنَ: راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ[1] "وَجَعَلْنَا بَیْنَهُمَا زَرْعًا" اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" اور "تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقٰتٍ" اور "فَاحْكُمْ بَیْنَنَا بِالْحَقِّ" اور بین ظرفیہ صرف اُنہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے[2] "بَیْنَ

---

[1] اور اُن دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی۔

[2] دو شہروں کے مابین۔

اَلْبَلَدَیْنِ" یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اوپر جس طرح "بَیْنَ الرَّجُلَیْنِ" اور "بَیْنَ الْقَوْمِ" اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا کے معنی میں متقضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "مِنْ بَیْنِنَا وَبَیْنِکَ حِجَابٌ" اور "فَاجْعَلْ بَیْنَنَا وَبَیْنَکَ مَوْعِدًا" میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ" کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قولہ تعالیٰ "ذَاتَ بَیْنِکُمْ" اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَیْنِهِمَا" یعنی فِرَاقِهِمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں امور کا احتمال رکھتا ہے۔

اَلتَّائُ: حرف جر بمعنی قسم ہے۔ صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَکِیْدَنَّ اَصْنَامَکُمْ" کی تفسیر کے تحت میں بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف ''بے'' ہے۔ واؤ اُس کا بدل ہے ''تے'' واؤ کی بدل ہے ''تا'' میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَکَ: یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ: حرف ہے اور تین اُمور کو چاہتا ہے۔ حکم میں دوسرے کو شریک کرنا۔ ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلافِ معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَیْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَیْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَیْهِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور اِن لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی "فَتَابُوْا" (پس اُنہوں نے توبہ کی) اور رہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان امور کو نہیں چاہتا اور شائد انہوں نے قولہ تعالیٰ "خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ زَوْجَهَا" اور "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ. ثُمَّ سَوّٰهُ" اور "وَاِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰی" اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے۔ (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا۔ مترجم) اور قولہ تعالیٰ "ذٰلِکُمْ وَصّٰکُمْ بِهٖ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُوْنَ ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ" سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اِخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔ ابن ہشام کہتا ہے ''اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارہ میں کہا گیا کہ وہاں

ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی[1] "مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اَنْشَاءَ هَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوَّاهُ" کا عطف پہلے جملہ "بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ" پر ہے کہ نہ دوسرے جملہ "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ" پر مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اهْتَدٰى" سے یہ مراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَى الهداية" (پھر وہ ہدایت پر دائم کو قائم رہا)

فائدہ: کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واؤ اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسنؒ کی قرأت "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكَهُ الْمَوْتُ" یدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

ثَمَّ: فتحہ کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ[2] "وَاَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِيْنَ" اور یہ ظرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَيْتَ ثَمَّ" میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے "فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثَمَّ اللّٰهُ (يعنى هُنَالِكَ اللّٰهُ) شَهِيْدٌ" جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ" اور طبری نے قولہ تعالیٰ "اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهٖ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی "هُنَالِكَ" ہیں اور ثُمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثَمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ "ثَمَّ ظرف ہے اور اس میں حَيْثُ کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جَعَلَ: راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل، صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے (اوّل) یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا مثلاً "جَعَلَ زَيْدٌ يقول كذا" دوم بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ" سوم کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بنانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا" اور "وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا" چہارم۔ ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا" "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا" اور پنجم۔ ایک[3] شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ جَعَلُوْا الْقُرآنَ عِضِيْنَ" میں ہے۔

حَاشَا: تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ "حَاشَا لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ" اور "حَاشَا لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا" میں اور فعل و حرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشًا لِلّٰهِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ "بَرَاءَةً

---

[1] اس اکیلی ذات سے جس کو پیدا کیا پھر اُسی ذات سے اُس کا جوڑا بنایا۔

[2] اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔

[3] الحکم بالشیٔ علی الشیٔ۔

"لِلّٰهِ" کہا جاتا ہے ابن مسعودؓ نے "مَعَاذَ اللّٰه" اور "سُبْحَانَ اللّٰهِ" کی طرح اس کو باضافت "حَاشَا لِلّٰهِ" پڑھا ہے۔ پھر قرأتِ سبعہ میں اس پر لامِ جارہ کا دخول بھی اس کے اِسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرفِ جر ہوتا تو حرفِ جر پر دوسرے حرفِ جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے اور قراءِ سبعہ کی قرأتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اُس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔ ایک قوم بوجہ اس کے مبنی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَتَبَرَّأُ اور تَبَرَّأْتُ بیان کرتی ہے مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرد اور ابن جنی کا قول ہے کہ "یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "جَانَبَ یُوْسُفُ الْمَعْصِیَةَ لِاَجْلِ اللّٰهِ" [1] مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے "حَاشَا فعل ہے اور اَلْحَشَا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناحیہ (کنارہ) اور حَاشَا کے معنی یہ ہوئے کہ "صَارَ فِی نَاحِیَة" یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے متہم کیا گیا تھا اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے ملبس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

حَتّٰی. اِلٰی کی طرح یہ بھی انتہا غایت کا حرف ہے مگر حَتّٰی اور اِلٰی دونوں میں چند اُمور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتی ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جر دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کوئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو اخیر کے ساتھ ملاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "سَلَامٌ هِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ" (کہ اس مثال میں حَتّٰی نے مَطْلَع کو جر دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے فعل غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد اَنْ مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اَنْ مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں پھر اس وقت حتی کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ اِلٰی کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَنْ نَبْرَحَ عَلَیْهِ عَاكِفِیْنَ حَتّٰی یَرْجِعَ اِلَیْنَا مُوْسٰی" یعنی موسیٰؑ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ "کے تعلیلیہ" کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا یَزَالُوْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰی یَرُدُّوْكُمْ" اور "لَا تُنْفِقُوْا عَلٰی مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰی یَنْفَضُّوْا" اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْءَ اِلٰی اَمْرِ اللّٰهِ" بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالکؒ وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا یُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰی یَقُوْلَا" کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ: جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حَتّٰی اور اِلٰی کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حَتّٰی وَ اِلٰی کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ. وَاَرْجُلَكُمْ اِلَی الْكَعْبَیْنَ" ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ" کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالیٰ "فَنَظِرَةٌ اِلٰی مَیْسَرَةٍ" بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغیا میں داخل ہو جائے تو

---

[1] اکثر اوقات آرزو کریں گے وہ لوگ جنہوں نے نافرمانی کی کاش وہ فرمانبردار ہوتے۔

فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کے بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتی کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الی کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اغلبیہ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتی کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الی کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا لہٰذا تردد کے وقت اُسی کثرتِ استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حتی اور الی دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتی اور الی کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ "فَمَتَّعْنَاهُمْ اِلٰی حِيْنٍ" سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابن مسعودؓ نے "حَتّٰی حِيْنٍ" کی ہے۔

تنبیہ: حتی ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "حَتّٰی يَقُوْلُ الرَّسُوْلُ" رفع کے ساتھ "حَتّٰی عَفَوْا وَّقَالُوْا" اور "اِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ" ابن مالکؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ آیاتِ مذکورۂ فوق میں حتی حرف جر ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتی عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتی مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ: حتی کی "ح" کو ع کے ساتھ بدل دینا (قبیلہ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعودؓ نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حَيْثُ: ظرف مکان ہے۔ اخفشؒ کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہ کرنے کے لئے مبنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ "مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" کے بارے میں کہا ہے کہ "حَيْثُ کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں۔ یعنی یہ کہ حَيْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہٰذا وہ جملۂ مابعد حَيْثُ کے لئے صلہ ہو گیا یعنی ایک زائد جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جزو نہیں ہے' فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کر وحیث کو موصولہ قرار دیتا ہے چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔ اہل عرب میں سے بعض قبائل حَيْثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے التقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتحہ پر مبنی ٹھہراتی ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے "مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ" کسرہ کے ساتھ "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" فتحہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ مشہور بات یہ ہے کہ حَيْثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گروہ) نے اخیر کی آیت میں حَيْثُ کا باعتبار وسعت ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ

اُسے ظرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں ''اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جانتا ہے چنانچہ اس اعتبار پر حَیۡثُ فعل محذوف کو یَعۡلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ حَیۡثُ کا نصب یَعۡلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعۡلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفۡعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابوحیانؒ کا بیان ہے کہ ''ظاہر امر یہ ہے کہ حَیۡثُ کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعۡلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ''اَللّٰہُ اَنۡفَذُ عِلۡمًا حَیۡثُ یَجۡعَلُ'' یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

دُوۡنَ: فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے۔ لہٰذا مشہور قول کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے غرضیکہ دونوں وجوہ پر اس کی قرأت قولہ تعالیٰ ''وَمِنَّا دُوۡنَ ذٰلِکَ'' میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ دُوۡنَ۔ بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اِتَّخَذُوۡا مِنۡ دُوۡنِہٖۤ اٰلِھَۃً'' یعنی غیرہٗ۔ زمخشری کہتا ہے ''دُوۡنَ کے معنی شے سے قریب ترین اور فروترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے ''زَیۡدٌ دون عمرٍو'' یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا جس طرح قولہ تعالیٰ ''اَوۡلِیَآءَ مِنۡ دُوۡنِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ'' میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)

ذُوۡ: اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِیۡ جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُوۡ کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعودؓ کی قرأت ''وَفَوۡقَ کُلِّ ذِیۡ عَالِمٍ عَلِیۡمٌ'' روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِیۡ زائدہ ہے۔ سہیلی کا قول ہے ''لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُوۡ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت ازدیاد شرف کی موجب ہوتی ہے کیونکہ ذُوۡ تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے ''ابوہریرہؓ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور'' یہ نہیں کہا جاتا کہ ''النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب ابی ہریرۃؓ'' مگر ذُوۡ کی حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو ''ذُوالۡمَالِ'' اور ''ذُوالۡعَرۡشِ'' دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا ''وَذَاالنُّوۡنِ'' دیکھو یہاں خدا نے ذُوۡ کی اضافت نون کی طرف اور نون کہتے ہیں ''مچھلی کو'' پھر دیکھو خدائے پاک نے سورۃ ن میں فرمایا ''وَلَا تَکُنۡ کَصَاحِبِ الۡحُوۡتِ'' سہیلیؒ کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک

ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین وآسمان کا فرق کہنا چاہئے خداوند کریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونسؑ) کا ذکر اُن کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں "ذَا" کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقیع ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اُس کے آغاز کا حرف ہے مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقعہ پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر "صَاحِبِ الحُوت" کے الفاظ سے کیا۔

رُوَیْدَ: اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغۂ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَیْدَ لفظ رود کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبَّ: حرف ہے اور اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ ہمیشہ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔ دوم ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی قول اوّل کے قائلین نے کہا ہے کہ "کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے"۔ لہٰذا تقلیل کے معنی غالب ہیں۔ سوم یہ کہ رُبَّ تقلیل وتکثیر دونوں باتوں کے لئے یکساں آتا ہے۔ چہارم یہ کہ بیشتر تقلیل کے اور شاذ ونادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا مختار ہے۔ پنجم اس کے برعکس۔ ششم یہ کہ رُبَّ تقلیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرف اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تقلیل وتکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔ ہفتم یہ کہ رُبَّ مباہاۃ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنی میں اور اُس کے ماسوا دوسرے مواقع پر تقلیل کے معنی میں وارد ہوتا ہے ہشتم یہ کہ رُبَّ عدد مبہم کے ازروئے تقلیل وتکثیر آتا ہے اُس پر حرف "مَا" داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنی ماضی ہو "رُبَمَا" کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ امثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے حکم میں ہے۔

اَلسِّیْن: (س) حرف ہے اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ "سَوْفَ" کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع "سِیْن" کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت "سَوْف" کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل اعراب (نحو) اس کو حرف تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ: "سَتَجِدُوْنَ

آخَرِیْنَ......“ اور قولہ تعالیٰ ”سَیَقُوْلُ السُّفَھَاءُ......“ میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول ”مَاوَلّٰھُمْ عَنْ قِبْلَتِھِمُ الَّتِیْ......“ کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرف سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ ”نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرفِ سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے“۔ وہ کہتا ہے ”زمخشری نے کہا کہ جس وقت حرفِ سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا“۔ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرف سین فعل کے حاصل ہونے کا وعدہ فائدہ دیتا ہے لہٰذا اُس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اُس کلام کی توکید کا موجب ہوگا اور اُس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرہ میں اِس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے ”فَسَیَکْفِیْکَھُمُ اللّٰہُ“ یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ ”اُولٰٓئِکَ سَیَرْحَمُھُمُ اللّٰہُ“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول ”سَاَنْتَقِمُ مِنْکَ“ میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

سَوْفَ: سین کی طرح یہ بھی حرف اور اُنہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اِس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہلِ بصرہ سوف کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔ سوف بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ یُعْطِیْکَ رَبُّکَ“ میں ہے۔ ابوحیانؒ کہتا ہے ”سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت توالی حرکات[1] کی کراہت ہے جیسے ”سَیَتَدَحْرَجُ“ میں برابر چار حرفوں پر پے در پے فتحہ کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتحہ اور بڑھ جائے اور اِسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے ابن بالشاذؒ کا قول ہے سَوْفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

سَوَاءٌ: بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتحہ کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”مَکَانًا سُوًی“ اور مد کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْھُمْ“ اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے اس صورت میں بھی فتحہ کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فِیْ سَوَاءِ الْجَحِیْمِ“ میں ہے بمعنی ”تام“ بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ ”فِیْ اَرْبَعَۃِ اَیَّامٍ سَوَآءً“ یعنی تماماً اور اِس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ ”وَاھْدِنَا اِلٰی سَوَاءِ الصِّرَاطِ“ اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیْلِ“ سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلبی کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا اَنْتَ مَکَانًا سُوًی“ کے بارہ میں کہا ہے کہ یہاں سَوَاءٌ کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنیٰ محذوف ہے یعنی ”مَکَانًا سِوٰی

[1] پے در پے آنے۔

ھٰذَا لِلْکَانَ" اس بات کو کرمانیؒ اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اِس میں ایک طرح کا بُعد[1] پایا جاتا ہے جس کی وجہ سِوَیٰ بمعنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آنا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔

سَاءَ: فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبْحَانَ: مصدر[2] ہے بمعنی تسبیح[3] اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے "سُبْحَانَ اللّٰهِ" "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی" یا مضمر جس طرح "سُبْحَانَهٗ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ" "سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا" اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کر کے یہ اُس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے "عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سَبَّحَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

قبح الالٰہ وجوہ تغلب کلما
سبح الحجیج وکبروا اھلالا

"خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں"۔

ابن ابی حاتم۔ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ اللّٰهِ" کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

ظَنَّ: اس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ ظَنَّآ اَنْ یُّقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ" اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ" اور ابن ابی حاتمؒ اور دیگر راویوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن شریف میں ہر ایک ظَنَّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے" اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورۂ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنَّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ زرکشیؒ اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے "ظن بمعنی گمانِ غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اوّل یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنی نکلتے ہیں اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد اَنْ خفیفہ آیا ہے اُس کے معنی شک کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ" اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے اَنَّ مشددہ متصل ہے اُس کے معنی ہیں یقین مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَهْ" اور قولہ تعالیٰ "وَظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" جس کی قرأت "وَاَیْقَنَ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ

---

[1] سمجھ میں آنے سے دوری۔
[2] مفعول مطلق۔
[3] پاکی بیان کرنا۔

اِن مشددہ تاکید کے لئے ہے لہٰذا وہ یقین پر داخل ہوا اور اَنْ خفیفہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی آن مشددہ علم میں داخل ہوا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضُعْفًا" اور دوسرا یعنی ان مخففہ۔ حسبان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَحَسِبُوْٓا اَلَّا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ" کو مثال میں پیش کیا ہے۔ مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اَنْ مخففہ کا اتصال اسم (مَلْجَا) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔ زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ "اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے"۔ ابن الانباری کا قول ہے "ثعلب نے کہا ہے کہ "اہلِ عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذاب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔ لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور ایکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ" یعنی يَكْذِبُوْنَ (جھٹلاتے ہیں)

عَلٰى: حرفِ جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء[1] کے ہیں حساً[2] یا معنیً[3]۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ"[4] "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"[5] "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" اور "وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ" دوم معنی مصاحبت[6] کے ہوتے ہیں جیسے "مَعَ" قال تعالیٰ "وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ" یعنی مَعَ حُبِّهٖ[7] اور قال تعالیٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" یعنی[8] مَعَ ظُلْمِهِمْ سوم بمعنی ابتدا مثل[9] مِنْ کے قال تعالیٰ "اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ" یعنی مِنَ النَّاسِ اور "لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ" یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے[10] "احفظ عورت اِلَّا مِنْ زوجتک" چہارم بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ

---

1. بلندی چاہنا۔
2. محسوس طور سے۔
3. باطنی طور سے۔
4. مثال استعلائے حسی۔
5. مثال استعلائے معنوی۔
6. ساتھ رہنے۔
7. اُس کی محبت کے ساتھ باوجود۔
8. باوجود اُن کی گنہگاری کے۔
9. حرف ابتداء غایت۔
10. تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔

عَلٰى مَا هَدٰكُمْ" یعنی[1] لِهِدَايَتِهِ اِيَّاكُمْ پنجم ۔ظرفیت کے معنی میں فِي کی طرح جیسے قولہ تعالٰی "وَدَخَلَ الْمَدِيْنَةَ عَلٰى حِيْنِ غَفْلَةٍ مِنْ اَهْلِهَا" یعنی[2] فِيْ حِيْنِ اور "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمَانَ" یعنی[3] فِي زمن مُلْكِهِ ۔ ششم حرفِ 'بَا' کے معنی میں جیسے قولہ تعالٰی "حَقِيْقٌ عَلٰى اَنْ لَّا اَقُوْلَ" یعنی[4] ان لا اقول جس طرح کہ اُبیؓ نے اِس کی قرأت بھی کی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالٰی "وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ" کی مثال میں علٰی اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد "حَيٌّ لَا يَمُوْتُ" کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنی باءِ استعانت کے آیا ہے یعنی اِس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالٰی "كَتَبَ اللّٰهُ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" میں عَلٰی فضل وکرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب[5] اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالٰی "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" میں عَلٰی تاکید مجازاۃ کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ "بالا کثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لائیں گے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ" اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى كُلِّ حَالٍ".

تنبیہ: عَلٰی اسم بھی وارد ہوتا ہے۔ اُس صورت میں جس کو اخفشؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمّٰی کی دوضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالٰی "وَاَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ" میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف اِلٰی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدر علو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالٰی "اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْاَرْضِ" ہے۔

عَنْ: حرفِ جر ہے اور بہت سے معانی کیلئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی تجاوزۃ کے ہیں جیسے قولہ تعالٰی "فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی یجاوزونه ویبعدن عنه (اُس سے تجاوز کرتے اور دُور ہوتے ہیں) دوم بدل[6] کے معنی میں جس طرح قولہ تعالٰی[7] "لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" ۔سوم تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالٰی "وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرَاهِيْمَ لِاَبِيْهِ اِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ" یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کر لیا تھا اور قولہ تعالٰی "مَا نَحْنُ بِتَارِكِيْ آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ" یعنی تمہارے کہنے سے۔ بوجہ تمہارے کہنے کے۔ چہارم بمعنی عَلٰی آتا ہے جیسے قولہ تعالٰی "فَاِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَّفْسِهٖ" یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔ پنجم بمعنی بَعد مثلاً قولہ تعالٰی "يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ" اور اُسکی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں "مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ" آیا ہے اور قولہ تعالٰی "لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔ ششم بمعنی مِن قولہ تعالٰی "يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ" یعنی مِنْهُمْ اور اُسکی دلیل قولہ تعالٰی "فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا"

---

1. بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔
2. اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔
3. داؤدؑ کی حکمرانی کے زمانہ میں۔
4. ساتھ اس بات کے میں نہ کہوں۔
5. واجب بنانے۔
6. عوض۔بجائے۔
7. نہ جزا دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی۔

تنبیہ: جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مِنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عن اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اِس قبیل سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَا تِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ" کو گردانا ہے کہا ہے کہ اِس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مَنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ منْ اور اُس کے مجرور (دونوں) پر۔

عَسٰی: فعلِ جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی[1] "ترجی فِي المحبوب" اور[2] اشفاق في المكروه قرار دیئے ہیں یہ دونوں معنی قولہ تعالیٰ "وَعَسٰی اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ" میں اکٹھا ہو گئے ہیں۔ ابن فارس کا بیان ہے "عَسٰی قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "قُلْ عَسٰی اَنْ يَّكُوْنَ رَدِفَ لَكُمْ" اور کسائی کہتا ہے "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَسٰی بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ "عسى الامر ان يكون كذا" کے معنی سے کی گئی ہے جس جگہ عَسٰی کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ" ابو عبیدہؒ کا قول ہے "اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزما چکے ہو؟ اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "كُلّ عَسٰى فی القرآنِ فهي واجبةٌ" (قرآن میں جتنی جگہوں پر عسیٰ آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعیؒ کا قول ہے "يقال عَسىٰ مِنَ اللّٰهِ واجبةٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے عَسٰی کہا جانا بمعنی امر واجب کے ہے) ابن الانباری کہتا ہے "عَسٰی قرآن شریف میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضعِ اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "عَسٰی رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے۔ پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے جنگ کر کے اُنہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ "عَسٰی رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗۤ اَزْوَاجًا......" کہ وہ تبدیل واقع نہیں ہوئی بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اوّل میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود کرنے کی شرط لگا دی گئی تھی جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت آغاز کی اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپؐ نے امہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیل واجب نہیں ہوئی۔ تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسٰی کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ عَسٰی کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعَلَّ اور عَسٰی کے ساتھ اجابت[3] کرتے ہیں اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسٰی کا لفظ اس

---

[1] پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔

[2] ناپسند بات سے ڈرنا۔

[3] اقرار۔ ہاں

واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف و رجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے "خدا کی جانب سے عَسٰی اور لَعَلَّ کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ[1] ہے اور خدا تعالیٰ کے اِن الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن اُمور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن اُمور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ اِن میں سے کون بات ہونے والی ہے اور کون نہیں اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام نسبت شک و ظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن سے "عنداللہ تعالیٰ حاصل ہے۔[2] قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَهٗ" اور گاہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا ورود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّأْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ" "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰؑ اور ہارونؑ کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی امیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچ دیتے ہیں اور اس کے ماسوا یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُن خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔ ابن الدہانؒ کہتا ہے "عَسٰی فعل ہے جو لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانۂ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عَسٰی لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانۂ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: عَسٰی کا ورود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بِاَن واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہورتر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور کَانَ (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قَارَبَ کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قَرُبَ. مِنْ اَنْ يَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) ہے اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہؒ اور مبرد کی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عَسٰی) بمنزلہ قَرُبَ کے قاصر ہے اور اَنْ يَّفْعَلَ[3] اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عَسٰی کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا

---

[1] پاک۔

[2] یقین وثوق۔

[3] اَنْ کے ساتھ نزدیک کیا گیا۔

ہے "میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے" اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزووں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ "اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا" میں ہے۔

عِنْدَ: ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا رَاٰهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهٗ۔ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰی" میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ "قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَابِ" اور "وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ" اور "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْکٍ"۔ "اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ" "ابْنِ لِیْ عِنْدَکَ بَیْتًا فِی الْجَنَّةِ" میں ہے۔ چنانچہ اِن آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عند کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرف مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ "فَمِنْ عِنْدِکَ" اور "وَلَمَّا جَاءَ هُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" میں ہے اور عند کے عقب[1] میں لَدَیْ اور لَدُنْ آیا کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "لَدَی الْحَنَاجِرِ"۔ لَدَی الْبَابِ. "وَمَا کُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ. وَمَا کُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ" میں ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاٰتَیْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں عند اور لَدُن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت "وَمَا کُنْتَ لَدَیْهِمْ" میں لَدَی کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دُوری ہے۔ عِنْدَ. لَدَیْ اور لَدُنْ کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے۔

(۱) عِنْدَ اور لَدَیْ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُنْ صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا (۲) عِنْدَ اور لَدَیْ فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَعِنْدَنَا کِتَابٌ حَفِیْظٌ" اور "وَلَدَیْنَا کِتَابٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ" مگر لدن نہیں ہوتا۔ (۳) لدن کا مجرور بِمِنْ ہونا اس سے کہیں زائد ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْدَ کا جر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور لَدَیْ کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔ (۴) عِنْدَ اور لَدَیْ معرب ہوتے ہیں اور لَدُنْ مبنی ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں) (۵و۶) لَدُنْ کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدَیْ اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُنْ بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت[2] فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے" اور دو وجہوں سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُنْ کے اَفْکَنْ[3] ہے۔ ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان[4] اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عِنْدَ حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لَدَیْ کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ اِن دونوں وجوہ کو ابن الشجری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غَیْرَ: ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ

---

[1] اُس کے مقام پر۔

[2] کنارہ۔

[3] زیادہ متصرف ہونے والا۔

[4] جمع عین۔ الفاظ۔

پڑے اُس وقت تک معرفہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ" میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ "نَعْمَلُ صَالِحًا غَیْرَ الَّذِیْ کُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے اگر اس کی جگہ پر لا نافیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور اِلَّا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اُسی کلام میں اِلَّا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" کی قرأت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غیر قَاعِدُوْنَ کی صفت ہے۔ یا استثناء اور "مَا فَعَلُوْہُ اِلَّا قَلِیْلٌ" کے طور پر اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سبعہ سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے "غیر" کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے (ایک) یہ کہ مجرد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَیْرِ قَائِمٍ" یعنی لَا قَائِمٍ (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے "وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ ھَوَاہُ بِغَیْرِ ھُدًی" اور "وَھُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ" (۲) بمعنی اِلَّا۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَالَکُمْ مِنْ اِلٰہٍ غَیْرُہٗ" اور "ھَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ" (۳) مادہ کے سوا صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "الماء حار غیرہ اذا کان باردًا" اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُھُمْ بَدَّلْنَاھُمْ جُلُوْدًا غَیْرَھَا" اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "یَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰہِ غَیْرَ الْحَقِّ۔ اَغَیْرَ اللّٰہِ اَبْغِیْ رَبًّا۔ اَرَأَیْتَ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ ھٰذَا۔ وَیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ" میں ہے"۔

اَلْفَاءُ ف: کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے۔ (۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین اُمور کا افادہ کرتی ہے اوّل۔ ترتیب۔ معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَکَزَہٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْہِ" میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکری مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَزَلَّھُمَا الشَّیْطَانُ عَنْھَا فَاَخْرَجَھُمَا مِمَّا کَانَا فِیْہِ" "سَاَلُوْا مُوْسٰی اَکْبَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰہَ جَھْرَۃً" "وَنَادٰی نُوْحٌ رَّبَّہٗ فَقَالَ رَبِّ" اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ "اَھْلَکْنَاھَا فَجَاءَھَا بَاْسُنَا" سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اردنا اھلاکھا" ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔ دوم۔ تعقیب[1] اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّۃً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَۃَ عَلَقَۃً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَۃَ مُضْغَۃً......" میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اُتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے درکار ہوتی ہے جیسا کہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جمنے میں وقفہ چاہئے وقس علی ہذا) سوم۔ ف۔ اکثر اوقات بلکہ بیشتر سببیہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ "فَوَکَزَہٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْہِ۔ فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّہٖ کَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَیْہِ عِنْدَ۔ لَاٰکِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّوْمٍ۔ فَمَالِئُوْنَ مِنْھَا الْبُطُوْنَ۔۔ فَشَارِبُوْنَ عَلَیْہِ مِنَ الْحَمِیْمِ" اور گاہے یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَرَاغَ اِلٰی

---

[1] از پس آمدن۔

اَهْلِهٖ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ فَقَرَّبَهٗ اِلَيْهِمْ" "فَاَقْبَلَتِ امْرَاَتُهٗ فِیْ صَرَّةٍ فَصَكَّتْ"۔ "فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ"

(۲) یہ کہ "بلا عطف کے تنہا سببیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ○ فَصَلِّ لِرَبِّكَ..." میں ہے اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔ (۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ" اور "وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد ہے[1] جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّوَلَدًا ○ فَعَسٰى رَبِّیْ اَنْ يُّؤْتِيَنِ" اور "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِیْ شَيْءٍ" "اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِیَ"۔ "وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطَانُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَاءَ قَرِيْنًا" اور یا اس کا فعل انشائے ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" اور "فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "اِنْ اَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَاءٍ مَّعِيْنٍ" اور یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ" اور یا اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ" اور "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ تُكْفَرُوْهُ" میں ہے جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح جواب شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاٰيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيِّيْنَ... تا قولہ تعالیٰ فَبَشِّرْهُمْ..." (۳:۲۰) (۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ "هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ" کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جملہ کی خبر "حَمِيْمٌ" نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ "بَلِ اللّٰهَ فَاعْبُدْ" کو پیش کیا ہے اُس کے سوا کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" تا قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا..." سے دی ہے۔ (۵) یہ کہ "ف" استیناف (آغازِ کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "كُنْ فَيَكُوْنُ" روایت کیا ہے۔

فِیْ: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ (۱) سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ "غُلِبَتِ الرُّوْمُ[2] فِیْ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ○ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ"[3] اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورۂ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ"۔ "لَقَدْ كَانَ فِیْ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖ اٰيَاتٌ" "اِنَّا لَنَرٰكَ فِیْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ" (۲) مصاحبت کے معنی میں آتا ہے (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوْا فِیْ اُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) [4] "فِیْ تِسْعِ اٰيَاتٍ" (۳) بمعنی تعلیل جیسے

---

[1] ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔

[2] مثال مکان۔

[3] مثال زمان۔

[4] مع تسع آیات

قولہ تعالیٰ "فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ" یعنی لاَجلِهٖ (بوجہ اس کے) (۴) بمعنی استعلا جس طرح قولہ تعالیٰ "لَاُ صَلِّبَنَّکُم فِیْ جذُوْعِ النَّخلِ" یعنی عَلَیْهَا (اُس پر) (۵) حرفِ "با" کے معنی میں آتا ہے جیسے "یَذْرَؤُکُمْ فِیْهِ" یعنی سببیہ (اُس کے سبب سے) (۶) بمعنی اِلٰی جس طرح "فَرَدُّوْا اَیْدِیَهُمْ فِیْ اَفْوَاهِهِمْ" یعنی اِلَیْهَا (مونہوں کی طرف)۔ (۷) بمعنی مِنْ مثلاً "وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِیْ کُلِّ اُمَّةٍ شَهِیْدًا" یعنی مِنهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اِس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔ (۸) بمعنی عن جیسے "فَهُوَ فِی الآخِرَةِ اَعْمٰی" یعنی عَنْهَا وَعَنْ محاسنها (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے) (۹) [1] مُقَایَسَتْ کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق [2] مفعول اور ایک لاحق [3] فاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَا مَتَاعُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا فِی الآخِرَةِ اِلَّا قَلِیْلٌ" (۱۰) بمعنی تو کید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْکَبُوْا فِیْهَا" یعنی اُرْکَبُوْهَا اُس پر سوار ہو بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِیْهَا وَمُرْسٰهَا۔

قَـــدْ: یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف [4] خبری [5] اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرفِ تنفیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قـد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰهَا" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اِنَّ اور لام تاکید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَیْدٌ" کہتے ہو تو اِس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے "قَدْ کے اسی (مذکورۂ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنائے گئے ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَیْسَ. عَسٰی. نَعَمْ اور بِئسَ پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَقَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِیَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قولہ تعالیٰ "هٰذِهٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَیْنَا" (بتقدیر۔ وقد ردت) اور "اَوْجَآءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ بتقدیر۔ وقد حصرت) کوفہ والوں نے اور اخفش نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ "فعل کو بغیر قـد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات

---

[1] باہم اندازہ گرفتن۔

[2] پہلا فضیلت دیا گیا۔

[3] پچھلا فضیلت دینے والا

[4] گردان کیا گیا۔

[5] یعنی انشائے نہ ہو۔

کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے''۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کافیجی دونوں کا قول ہے کہ ''بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور اُنہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آ پڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظِ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔قد کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے''قد جو کہ تقلیل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔اوّل وقوعِ فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے ''قَدْ یَصْدِقُ الکذوبُ'' (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے) دوم متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ ''قَدْ یَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْهِ'' میں ہے۔یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے''۔ مصنف کتاب مغنی لکھتا ہے''بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اِس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے''۔ جن لوگوں نے کہا ہے منجملہ اُن کے ایک زمخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ ''یہاں پر قَدْ کا دخول علم کی تو کید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی تو کید ہے (یعنی یہ قول قَدْ کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے) چہارم تکثیر کے معنی میں۔اس کو سیبویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زمخشری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ''وَقَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّمَاءِ'' کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے ''رُبَمَا نَرٰی'' مراد ہے جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔پنجم بمعنی توقع۔جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ ''قَدْ یَقْدِمُ الغائبُ'' اور جیسے کہ تکبیر نماز میں ''قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوة'' اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔بعض لوگوں نے اسی معنی پر ''قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِهَا'' کو بھی محمول کیا ہے۔جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

کاف: ک۔حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ[1] ''وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاٰتُ فِی الْبَحْرِ کَالْاَعْلَامِ'' میں ہے۔(۲) تعلیل جس طرح قولہ تعالیٰ ''کَمَا اَرْسَلْنَا فِیْکُمْ'' اخفش کہتا ہے اس کے معنی[2] ''لاَجل ارسالنا فِیْکُمْ رَسُوْلاً مِنْکُمْ'' ہیں اور قولہ تعالیٰ ''فَاذْکُرُوْنِیْ وَاذْکُرُوْهُ کَمَا هَدٰاکُمْ'' یعنی لاَجل هَدایته اِیَّاکُمْ (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ ''وَیْ کَاَنَّهٗ لاَ یُفْلِحُ الْکَافِرُوْنَ'' یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ[3] ''اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا کَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ'' (۳) توکید کے معنی میں آتا اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْئٌ'' بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں کَ زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آ جاتا جو کہ امر محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ابن جنی کہتا ہے''یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تا کہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ

---

[1] اور اُسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔

[2] بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔

[3] بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی الٰہہ ہیں۔

حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرا دیا۔ راغب کا قول ہے ''کاف'' اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں چنانچہ لَیْسَ کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی'' اور ابن فورک کا قول ہے کہ ''کاف'' زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں ''لَیْسَ مَثَلَ مِثْلِهٖ شَیْءٌ'' اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا'' شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ ''مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو ''مِثْلُکَ لَا یفعل ھٰذا'' یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

ولم اقل مثلک اعنی بہ
سواک یا فرداً بلا مُشْبِہٖ

''اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلک یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو مانتا ہوں''۔

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے ''فَاِنْ آمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا'' یعنی بالذی اٰمنتم بہ ایاہ۔ لَاَنَّ اِیْمَانَھُمْ لَا مثل لہٗ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ ''لَیْسَ کَذَاتِهٖ شَیْءٌ'' (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں) راغب کہتا ہے ''اس مقام پر لفظ۔ مثل۔ صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ''لَیْسَ کَصِفَتِهٖ صِفَةٌ'' (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے۔ [2]''وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی''۔

تنبیہ: حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ ''کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَاَنْفُخُ فِیْهِ'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اِس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع ''کَهَیْئَةِ'' کا حرف کاف ہے یعنی اِس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (ہمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: ذٰلِکَ یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں ''کاف'' خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں اور لفظ ''اِیَّاکَ'' میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور اِیَّا کا مضاف الیہ ہے اور ''اَرَاَیْتَکَ'' میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

---

[1] اُس کے مثل کی مثل کوئی چیز نہیں۔

[2] خدا کے لئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔

کَـادَ: فعل ناقص ہے۔ اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اَنْ سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں "قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہٰذا تمہارا قول "کَادَ زَیْدٌ یَفْعَلُ" اس کے معنی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "اُس نے نہیں کیا (لَمْ یَفْعَلْ) اور "مَاکَادَ یَفْعَلُ کے معنی قولہ تعالیٰ "وَمَا کَادُوْ یَفْعَلُوْنَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "کیا" (فعل) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" قرآن میں جو چیز۔ کَادُوْا۔ کَادَ اور یَکَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَا یَکُوْنُ اَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ "کَادَ فعل کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے"۔
ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ "لَمْ یَکَدْ یَرَاھَا" کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ "لَمْ یَکَدْ یَرَاھَا" کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا اور ان اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کَـاد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "کَادَ یَفْعَلُ کے معنی "قَارَبَ الفِعْلَ وَلَم یَفْعَلْ" [1] (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور "مَاکَادَ یَفْعَلُ" کے معنی ہوں گے۔ مَاقَارَبَ الفِعْلَ فَضْلاً عَنْ اَنْ یَفْعَلَ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو کجا) لہٰذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ "فَذَبَحُوْھَا وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "فَذَبَحُوْھَا" پس اُنہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ [2] "لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ" سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف مائل ہونے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لَا متناعیہ اس امر کا مقتضیٰ ہوا ہے۔

فائدہ۔ کَـادَ بمعنی اَرَادَ کے بھی آتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "کَذٰلِکَ کِدْنَا لِیُوْسُفَ" اور "اَکَادُ اُخْفِیْھَا" اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی اَرَادَ بمعنی کَاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" میں ہے یعنی "یکاد" (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)

کَـانَ: فعل ناقص متصرف ہے۔ اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ [3] "وَکَانُوْا اَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّۃً وَّاَکْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا" اور دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا" اور قولہ تعالیٰ "وَکُنَّا بِکُلِّ شَیْءٍ عَالِمِیْنَ" یعنی ہم برابر یونہی رہے اور

---

[1] [illegible] رہ گیا۔

[2] بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔

[3] وہ قوت، مال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

رہیں گے اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذاتِ واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔
ابوبکر الرازی کہتا ہے" قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔(۱) بمعنی ازل و ابد۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ[1] "وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" ہے۔(۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَان کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے کہ قولہ تعالیٰ[2] "وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ" بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[3] "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ" اور قولہ تعالیٰ[4] "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" (۴) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[5] "يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا" اور (۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ[6] "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے کہا" اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا "اَنْتُمْ" (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (عامۃ مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو کُنْتُمْ فرمایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں' اور کَان "ینبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا" اور قولہ تعالیٰ[7] "مَا يَكُونُ لَنَا اَنْ نَتَكَلَّمَ بِهٰذَا" اور حضر اور وجد کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ "اِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ" ۔ "اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً" ۔ "وَاِنْ تَكُ حَسَنَةً" میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائدہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال "وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" ہے یعنی "بِمَا يَعْمَلُونَ" (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)

كَاَنَّ : تشدید کے ساتھ۔ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنَّ موکدہ سے مرکب ہے اور كَاَنَّ زَيْدًا اَسَدٌ کی اصل اِنَّ زَيْدًا كَاَسَدٍ تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام[8] کی غرض سے مقدم کیا۔ لہٰذا حرفِ جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنَّ ہمزہ کا مفتوح ہو گیا۔ حازم کا قول ہے كَاَنَّ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارہ میں شک آپڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمان نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ "کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟ بلقیس نے جواب میں کہا "كَاَنَّهُ هُوَ" (جیسے کہ یہ وہی ہے) اور كَاَنَّ اس صورت میں۔ ظن اور شک دونوں اُمور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دُور کر دیتے ہیں)

---

[1] یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازلی و ابدی ہے۔

[2] اور شہر میں نو آدمی تھے۔

[3] تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے۔

[4] بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ معینہ میں فرض کی گئی ہے۔

[5] اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔

[6] اور ہو گیا وہ کافروں میں سے۔

[7] ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔

[8] اُسے اہم بنانے

جیسے قولہ تعالیٰ "کَاَنْ لَّمْ یَدْعُنَا اِلٰی ضُرٍّ مَّسَّهٗ"

کَاَیِّنْ: ایک اسم کافِ تشبیہ اور ایٔ تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "کَاَیِّنْ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ مَعَهٗ رِبِّیُّوْنَ کَثِیْرٌ" میں ہے اس میں کئی لغتیں[1] آئی ہیں۔ (۱) کَائِنْ تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔ (۲) کَاْیٍ بروزن کَعْبٍ اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ "وَکَاْیٍ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ" پڑھا گیا ہے اور کَاَیِّنْ مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مِنْ کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بِمِنْ ہی آتی ہے۔

کَذَا: قرآن میں محض اشارہ کے لئے آیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هٰکَذَا عَرْشُکِ" میں ہے۔

کُلٌّ: اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے جیسے کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ اور اُن معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "کُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ فَرْدًا" اور قولہ تعالیٰ "کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا" اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَیَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ" قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزا پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے لفظ کُلٌّ اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے اوّل یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو اس صورت میں وہ اپنی منعوت (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت ایک ایسی اسمِ ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَبْسُطْهَا کُلَّ الْبَسْطِ" یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِیْلُوْا کُلَّ الْمَیْلِ. دوم یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے۔ اس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اُس کی اضافت موکد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" اور فرا اور زمخشری نے اس وقت میں از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرأت اِنَّا کُلًّا فِیْهَا سے دی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ اور وَکُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً وَکُلَّ شَیْءٍ فَعَلُوْهُ. وَکُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ "کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" "کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ" اور "وَعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ یَّاْتِیْنَ" یا کسی اسم معرف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی اور قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا. لَقَدْ اَحْصٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَکُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ فَرْدًا" میں یہ دونوں رعایتیں ایک جا جمع ہوگئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً "کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ" اور "فَکُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ"

---

[1] کئی طرح پر اس کا تلفظ ہوا ہے۔۱۲

اور "كُلٌّ اَتَوْهُ دَاخِرِيْنَ" اور "وَكُلٌّ كَانُوْا ظَالِمِيْنَ" اور جس جگہ وہ حَیّزِ نفی میں واقع ہوگا یعنی اس طرح کہ ترفِ نفی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نفی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی اور لفظ کل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نفی اس کے حَیّز میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علمائے علم بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ" اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو اِن دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اِترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی گئی ہے۔

مسئلہ كُلَّمَا: میں كُلَّ۔ مَا کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا" اور یہ مَا مصدریہ ہے۔ مگر اس حالت میں کل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کل کے اُسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور كُلَّمَا کے معنی "كُلَّ وَقْتٍ" "جب' جبکہ' جس' جس وقت کہ) ہیں اور اسی واسطے اس مَا کو مصدریہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں كُلَّمَا میں لفظ كُلَّ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور كُلّ کا ناصب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ كُلَّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظ مَا کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔

كِلَا اور كِلْتَا: دو اسم ہیں لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے مثنیٰ ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتی ہیں جو لفظ کل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے "كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ" اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

كَلَّا ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لا نافیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی وال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَهُّم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔ سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدَع جھڑکنا اور باز رکھنا اور ذم مذمت کرنا کے ہیں اُن کے نزدیک اس کے سوا كَلَّا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں تُم كَلَّا کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تامل مکیہ ہونے کا حکم لگا دو اس واسطے کہ كَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا۔ جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کی تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ "مَا شَاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا"۔ "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ كَلَّا" اور "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ كَلَّا" میں اس کا زجر (گھرکی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتهى عن ترك الايمان بالتصور فى اى صورة شاء الله وبالبعث. وانته عن العجلة

بـالقرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) یہ سراسر تکلف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گری اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے، انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کَلَّا کے قبل نہیں کیا ہے اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کَلَّا کے مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ سورۃ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں "کَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰی" کا نزول ہوا اس طرح پر کَلَّا آغاز کلام میں آیا ہے' اور دوسرے علما نے دیکھا کہ رَدَعْ و رزجر کے معنی ہی کَلَّا میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کَلَّا سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتدا کرنا صحیح ہونا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کَلَّا یہاں پر بمعنی حَقًّا کے ہوگا اور ابو حاتم اُس کو استفتاحیہ آغاز کلام میں آنے والا بتاتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے کہ کَلَّا کو حرف استفتاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے' اس بارہ میں ابی حاتم کی پیروی ہے۔ نضر بن شمیل اُس کو بمنزلہ اِیْ اور نَعَمْ کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ "کَلَّا وَالْقَمَرِ" کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء اور ابن سعدان اُسے سَوْفَ کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔ علامہ مکی کہتا ہے اور جب کہ کَلَّا حَقًّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَیَکْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ تنوین کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلَّا بمعنی اَعْیَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے (کَلُّوْا فِیْ دَعْوَاهُمْ اِنْقَطَعُوْا اور اُس سے الگ ہو بیٹھے' یا اُس کا ماخذ لفظ "کُلٌّ" بمعنی ثقل گراں ہوا بھاری بنا) ہے اور مراد ہے کہ حَمَلُوْا کَلًّا یعنی اُنہوں نے بارگراں کو برداشت کیا' اور زمخشری نے اُس کا ایسا حرف ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سلا سلا کے طور پر تنوین دے دی گئی مگر ابو حیان اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ سَلَاسِلًا میں تنوین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل سے تنوین لہٰذا وہ تنوین آ جانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زمخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورۂ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

کَمْ: اسم مبنی ہے صدر کلام میں لزوماً آتا اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں کَمْ استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمْ خبریہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَکَمْ مِّنْ مَّلَکٍ فِی السَّمٰوٰتِ۔ وَکَمْ مِّنْ قَرْیَةٍ اَهْلَکْنَاهَا۔ وَکَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْیَةٍ" میں ہے۔ کسائی سے مروی ہے کہ کَمْ کی اصل کَمَا تھی پھر بِمَ لِمَ کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمْ کی میم کو مفتوح ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

کَیْ: حرف ہے اور اس کی دو معنی ہیں اوّل تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ "کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ" میں ہے اور دوم اَنْ مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لِکَیْلَا تَاْسَوْا" میں آیا ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف اَنْ آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرفِ تعلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرفِ تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

کَیْفَ: اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ"۔ "یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ" "فَیَبْسُطُهٗ فِی السَّمَاءِ کَیْفَ یَشَاءُ" سے دی گئی ہے اور اِن سب باتوں میں کَیْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ماقبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَیْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَیْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔ راغب کہتا ہے کَیْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَیْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَیْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خیر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ اور "کَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا"۔

لام: لام کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جارہ (۲) ناصبہ لام تاکید (۳) جازمہ لامِ امر اور (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔ لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمد للہ[1] میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔ اوّل استحقاق اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ۔ اَلْمُلْکُ لِلّٰهِ۔ لِلّٰهِ الْاَمْرُ۔ "وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ"۔ "لَهُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ۔ وَلِلْکَافِرِیْنَ النَّارُ یعنی عذاب دوزخ۔ دوم بمعنی اختصاص جیسے اِنَّ لَهٗ اَبًا اور فَاِنْ کَانَ لَهٗ اِخْوَةٌ سوم بمعنی ملک (مالک ہونا) مثلاً لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ چہارم بمعنی تعلیل جیسے "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ النَّبِیِّیْنَ لَمَا آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَّحِکْمَةٍ......" حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں "لِمَا" کا مَا مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ" میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اُس کا تعلق یَعْبُدُوْا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اُس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَهُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَهُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ) اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش اُبی بن کعبؓ کی مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔ پنجم الی کی موافقت جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَهَا۔ "کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی اور ششم علیٰ کی موافقت کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ۔ دَعَانَا لِجَنْبِهٖ۔ وَتَلَّهٗ لِلْجَبِیْنِ۔ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا اور لَهُمُ اللَّعْنَةُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علیٰ کے آیا ہے اور

---

[1] جس کی قرأت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

یہ قول شافعیؒ کا ہے اور ہفتم قولہ تعالیٰ "وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ ۔ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۔ لَايُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَا اِلَّا هُوَ" اور یالَیْتَنِیْ قَدَّمْتُ لِحَيَاتِیْ میں لام اور موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدَّمْتُ لِحَيَاتِیْ کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کرلیا ہوتا۔ ہشتم عِنْدَ کے معنی میں جس طرح حجدری کی قرأت "بَلْ كَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ" (یعنی عِنْدَمَا جَاءَهُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا) نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہے (بعد میں دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے) دہم عَنْ کی موافقت کے لئے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَا اِلَيْهِ" یعنی عنهم اور فی حقهم "کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ اُنہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَاسَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا۔ یازدہم تبلیغ کے لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جر دیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً الاذن یعنی کان کو دوازدہم برائی صیر ورتا اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَالْتَقَطَهٗۤ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" "پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچے کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے متبنیٰ بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیر ورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا اور ابو حیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ اس کا دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر مبنی ہے۔ جس کی تقدیر لمخافة اَنْ يَّكُوْنَ بخوف اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ہے (یعنی كَرَاهَةَ اَنْ تَضِلُّوْا" خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔ سیزدہم لام تاکید اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں "رَدِفَ لَكُمْ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ ۔ وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ ۔ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ۔ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُوْنَ ۔ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے فَتَعْسًا لَّهُمْ. هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ. هَيْتَ لَكَ اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے کوفیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اَنْ ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محل جر میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے مگر سلیم اُس کو فتحہ دیتا ہے لام طلب واو اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِیْ وَلْيُؤْمِنُوْا بِیْ اور گاہے وہ ثُمَّ کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثُمَّ لْيَقْضُوْا میں ہے اور طَلَبَ کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ اور دعا کی

مثلاً "لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ اور اُسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ. وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ یا اس سے تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جازم دیا کرتا ہے جیسے فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ وَلْيَأْخُذُوا اَسْلِحَتَهُمْ. فَلْيَكُوْنُوْا مِنْ وَّرَائِكُمْ. وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذٰلِكَ فَلْتَفْرَحُوْا صرف تا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ ہے جو لام غیر عاملہ ہوتی ہیں وہ بھی چار ہیں لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں امر اوّل مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو اِنّ موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تا کہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتدا فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً" اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبِّيْ لَسَمِيْعُ الدُّعَاءِ. اِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ. وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ" اور انَّ کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى وَاِنَّ لَنَا لَلْاٰخِرَةَ" (۲) لام زائدہ انَّ مفتوحہ کی خبر میں۔ جس طرح سعید بن جبیرؓ کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "اَلَا اَنَّهُمْ لَيَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ" اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَدْعُوْا لِمَنْ ضَرُّهٗ اَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِهٖ" (۳) وہ لام جو کہ قسم یا لَوْ یا لَوْلَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے جیسے تَاللّٰهِ لَقَدْ اٰثَرَكَ اللّٰهُ. تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ. لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا. وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ میں ہے اور (۴) لام موطیہ اس کا نام المؤذنہ بھی ہے اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اُس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسی "لَئِنْ اُخْرِجُوْا لَا يَخْرُجُوْنَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوْتِلُوْا لَا يَنْصُرُوْنَهُمْ وَلَئِنْ نَّصَرُوْهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْاَدْبَارَ" اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَّحِكْمَةٍ" کو پیش کرتے ہیں۔

لا: کئی وجوہ پر آتا ہے۔ نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو کہ اِنّ کا عمل کرے اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور تنصیص (حتمی اور بلا شبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اُس کو تبرئیہ کا لا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا) ایسے لا کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ورنہ وہ لا اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اور لَا رَيْبَ فِيْهِ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دوبار) تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ "لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ" اور "لَا لَغْوٌ فِيْهَا وَلَا تَاْثِيْمٌ" دوم یہ لا لَيْسَ کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْبَرَ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ" سوم اور چہارم یہ کہ لا عاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں اور پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا تو اُس حالت میں اگر اُس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لا نے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِيْ لَهَا اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ

وَلاَ الَّیْلُ سَابِقُ النَّھَارِ" اور "لاَ فِیْھَا غَوْلٌ وَلاَ ھُمْ عَنْھَا یُنْزَفُوْنَ" اور "فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلّٰی" میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لاَ کی واجب نہ ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "لاَ یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ" اور "قُلْ لاَ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا" میں ہے اور یہ لا ناصب اور منصوب کے مابین آڑ بن جاتا ہے جیسے "لِئَلاَّ یَکُوْنَ لِلنَّاسِ" میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِلاَّ تَفْعَلُوْہُ" میں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لاطلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنا دینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نھـــــی یا دعا دونوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے "لاَ تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ"۔ "لاَ یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکَافِرِیْنَ" اور "وَلاَ تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ" اور دعا کی مثال لاَ تُؤَاخِذْنَا اور تیسری وجہ استعمال لا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لاَ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَکَ "اِذْ رَاَیْتَھُمْ ضَلُّوْا اَنْ لاَّ تَتَّبِعَنِیْ مَا مَنَعَکَ اَنْ لاَّ تَسْجُدَ" اور "لِئَلاَّ یَعْلَمَ اَھْلُ الْکِتَابِ" یعنی "لِیَعْلَمُوْا" (چاہئے کہ وہ جانیں) ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لاَ موکدہ ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو باردیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ "لاَ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَۃِ" کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لا کس قسم کا ہے ایک قول ہے کہ وہ زائدہ ہے اور اُس کے تو کید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر "لاَ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَۃِ ــ لاَ یُتْرَکُوْنَ سُدًی" ہے جس کی مثال یہ ہے "فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ" پھر اس بات کی تائید لاَ اُقْسِمُ کی قراء سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لا نافیہ ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگئی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا یَا اَیُّھَا الَّذِیْ نُزِّلَ۔ عَلَیْہِ الذِّکْرُ اِنَّکَ الْمَجْنُوْنَ" اور پھر ارشاد ہوا "مَا اَنْتَ بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ بِمَجْنُوْن" (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لا کا منفی لفظ اُقْسِمُ ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔ زمخشری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں راز یہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے "فَلاَ اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ. وَاِنَّہٗ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ" (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا "بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے اور قولہ تعالیٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ اَنْ لاَّ تُشْرِکُوْا" کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ اس میں لا نافیہ ہے دوسرا قول لا کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسے لا زائدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَحَرَامٌ عَلٰی قَرْیَۃٍ اَھْلَکْنَا ھَا اَنَّھُمْ لاَ یَرْجِعُوْنَ" میں یہ اختلاف ہے کہ لا زائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کی معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخری کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع

(دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ: لاَ غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے اور اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہو کرتا ہے اِس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلاَ الضَّالِّیْنَ" "لاَ مَقْطُوْعَةٍ وَلاَ مَمْنُوْعَةٍ"۔ "لاَ فَارِضٌ وَّلاَ بِكْرٌ"

فائدہ: کبھی لاَ کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لاَّ تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً" کو روایت کیا ہے۔ (یعنی اِس کی قرأت لَتُصِيْبَنَّ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)

لاَتَ: اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اِس کو فعل ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا۔ کہ اس کی اصل لَيْسَ تھی یے متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی. اس طرح لاَتَ ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں (۱) لا نافیہ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائی تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لا نافیہ اور تے زائدہ ہے جو کہ لفظ حين کے اوّل میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبیدہؒ نے یہ پیش کی ہے کہ اُس نے مصحف عثمانؓ میں اُس تے کو یونہی لفظ حين کے ساتھ ملی ہوئی لکھے دیکھا ہے اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ اخفش کہتا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جبکہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَلاَتَ حِيْنَ مَنَاصٍ رفع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے" كَائِنٌ لَهُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اِس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا) (لاَ اَرىٰ حِيْنَ مَنَاصٍ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِنَّ کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَيْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لاَتَ کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا حرف حين کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حين کے مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فرا کا قول ہے کہ لاَتَ کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اِس امر کے لحاظ سے اُس نے قولہ تعالیٰ وَلاَتَ حِيْنَ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لاَجَرَمَ: یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے اور اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اَنَّ اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لاَجَرَمَ کے بعد کوئی فعل نہیں ایا ہے اس کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لا نافیہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں "حقًّا" اور اَنَّ مع اس جملہ کے جو اَنَّ کے حیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لا زائدہ ہے اور جرم کے معنی ہیں۔ كَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے اُن (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اَنَّ کے حیز میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لا اور جرم دونوں دو کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہو گئے

حقًّا اور کہا گیا ہے کہ لَاجَرَمَ کے معنی ہیں لابد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آ پڑا ہے۔

لٰکِنَّ: نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ اُس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لٰکِنَّ کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا" اور گاہے وہ صرف تو کید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بسیط کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (دور کر دے) مثلاً "مَا زَيْدٌ شَجَاعًا لٰكِنَّهُ كَرِيْم" کے شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہٰذا اِن دونوں باتوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور تو کید کی مثال "لو جاء نی اکرمته لکنه لم یجئ" ہے کہ یہاں پر لٰکِنَّ نے اس امر (امتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لٰکِنَّ ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی تو کید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ کَاَنَّ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لکن دراصل لٰکِنَّ اِنْ (دوکلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لکن کا دوسرا نون دو ساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

لٰکِنْ: تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے اوّل لٰکِنَّ ثقیلہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتدا ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ كَانُوْا هُمُ الظَّالِمِيْنَ" میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے) اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جبکہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لکن بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ. لٰكِنِ الرَّسُوْلُ۔ لٰكِنِ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ.

لَدٰی: اور لَدُنْ: ان دونوں کا بیان عِنْدَ کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ: حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنے رکھتا ہے۔ جن میں سے مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے "لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ" اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ تَوَقُّعُ کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا" اور "وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَزَّكّٰى" چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق دَرٰی (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے اس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے" اور لعل کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی

لوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کی تفسیر میں آیا ہے کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لَعَل رجاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول اُنہی نحویوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی آیت "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے یعنی "كَاَنَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "کسی قرأت میں یہ آیت "وَتَتَّخِذُوْنَ مَصَانِعَ كَاَنَّكُمْ خَالِدُوْنَ" تھی۔

لَمْ: حرفِ جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے اور اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ" اور لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کولحیانی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ "اَلَمْ نَشْرَحَ" کی قرأت روایت کی ہے۔

لَمَّا: یہ کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ حرف جزم ہو۔ اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَمْ سے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانۂ حال تک باستمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَذُوْقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ لَمْ يَذُوْقُوا. وذوقه لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور ان کو چکھنا متوقع امر ہے) زمخشری نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لما میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لما کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا. قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے۔ زمخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا. لَمْ اور ما سے مرکب ہے اور نحویوں نے جبکہ اثبات میں قد کو زائد بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَا کو زائد کیا پھر لما کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَمْ اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلًّا لَّمَّا" ہے یعنی "لما تعملوا او يتركوا" جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی اشبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا يُوَفُّوْا اَعْمَالَهُمْ رکھی جائے جس سے مراد ہو گی کہ انہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انہیں پورا کر لیں گے (۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا نَجّٰكُمْ اِلَى الْبَرِّ اَعْرَضْتُمْ" اور لَمَّا کے بارہ میں کہا جاتا ہے۔ حرف وجود بوجود ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا

ظرف بمعنی حِیْـنَ ہوا کرتا ہے اور ابن مالک کہتا ہے۔ کہ اِذْ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اِذْ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فا داخل ہو یا اِذْ فجائیہ آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "فَـلَـمَّـا نَـجَّاهُـمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ" "فَلَمَّا نَجَّاهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَاهُمْ يُشْرِكُوْنَ" اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَـلَـمَّـا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرٰى يُجَادِلُنَا" اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ جَادَلْنَا فعل ماضی ہے (۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثنا ہوتا اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" تشدید (لَمَّا) کے ساتھ بمعنی اِلَّا اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا"

لَـنْ: حرف نفی اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لَا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے زمخشریؒ اور ابن الخبازؒ نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹ حجتی بتایا ہے غرضیکہ لَنْ اَنِّیْ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمْ اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے "اہل عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لَا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتاب تبیان میں لکھتا ہے اور زمخشری نے یہی کہا ہے کہ لن تابید[1] (ہیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَـنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا" اور "وَلَـنْ تَفْعَلُوْا" میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زمخشری کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ "لَـنْ تَـرَانِیْ" کے بارہ میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زمخشری کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَـنْ تـابیدِ نفی کا فائدہ دیا کرتا تو "لَـنْ اُكَـلِّـمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّـا" میں لَنْ کا منفی الْيَوْمَ کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَـنْ نَّبْـرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَـنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ اَبَدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا جیسے دراصل ہونا نہ چاہئے اور لَـنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَـابًـا میں تابید[1] کا فائدہ بیرونی حالات اور گردوپیش کی قرائن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تابید نفی کا فائدہ دینے کی بابت زمخشری کی رائے سے موافقت کی ہے چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لن ترانی کے معانی میں بیان کرتا ہے۔ "اگر ہم اس نفی کی تابید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے۔ حتیٰ کہ آخرت میں بھی اُن کو دیدار الٰہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہل جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے اور ابن زملکانی زمخشری کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَـنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لَا جس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں) اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَـنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتداد صوت

---

[1] ابدی ہونے دائمی ہونے۔

کشش آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی سے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لَنْ کو وارد کیا ہے کہ اُس سے محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لَنْ تَرَانِیْ (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد کیا۔ ''لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ'' کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) ادراک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لَنْ دعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ''رَبِّ بما انعمتَ عَلَی فَلَنْ اَکُوْنَ...... '' پیش کیا گیا ہے۔

لَوْ : گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور اِنْ شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارہ میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اس واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے جس طرح کہ اِن زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دال ہوتا ہے اور لَوْ بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشامؒ کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیونکہ جو شخص لَوْ فَعَلَ کو سنے گا وہ اس سے بلاکسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لَوْ استدراک جائز ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لو جاءَ زَیْدٌ اکرمتہٗ لکنہٗ لَمْ یجیٔ دوسرا قول ہے اور اس کا قائل ہے۔ سیبویہ کہ لو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگی۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا) پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لو ایسا حرف ہے جو اس طرح کے فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحویوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لَوْ بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کی امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول لَوْ جِئْتَ لَاَکْرَمْتُکَ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰہِ'' اور ''وَلَوْ اَسْمَعَھُمْ لَتَوَلَّوْا'' کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (چکنا نہ مکنا) اس وقت ہونا جبکہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے یہ ہے ''لَوْ ایسا حرف ہے جو کہ اپنی مالی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس کا مالی (متصل امر کسی تاکید کو لازم لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے مثلاً لو قامَ زیدٌ قامَ عمروٌ کی مثال میں زید کے قیام پر منتفی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے

کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم لے۔ مگر وہ بات یعنی زید کا قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اُس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ" میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زمخشری کہتا ہے جس وقت لَوْ کے بعد اَنْ واقع ہو تو واجب ہے کہ اَنَّ کی خبر فعل ہوتا کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیۂ کریمہ "وَلَوْ اَنَّ مَا فِى الْاَرْضِ" میں باوجود اس کے کہ اَنَّ لَوْ کے بعد آیا ہے لیکن اُس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ اَنَّ کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول

لو انّ حيّا مدرک الفلاح

ادرکه ملاعب الرماح

پیش کر کے دکھا دیا کہ اس میں اَنَّ کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں اَنَّ کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زمخشری کو اُس کی اُسی طرح خبر نہیں ہو جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اُس کا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ "يَوَدُّوْا لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِى الْاَعْرَابِ" ہے اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں اَنَّ کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ "لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْاَوَّلِيْنَ" مگر زمخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دمامینی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت لو تمنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارہ میں گفتگو آرہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر عجیب امر یہ ہے کہ زمخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہہ چکا تھا چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اُس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اُس نے اسے اِنَّ اور اُس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لَوْ اَنَّ زيدا قَامَ لاكرمته کہہ سکتے ہو مگر لو ان زيدا حاضر الاكرمتهٗ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے "وَاِنْ يَّاْتِ الْاَحْزَابُ يَوَدُّوْا لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِى الْاَعْرَابِ" کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اَنَّ کی خبر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لَيْتَ کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح ليتهم بادون کہا جاتا ہے اُسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے

لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فرمایا لَوْ کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا جس کی نفی لَمْ کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لَمَّا کے ساتھ اُس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لو کے جواب میں غالباً (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا" اور اُس کے مجرد اور لام آنے کی مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ اُجَاجًا" اور فعل ماضی منفی میں بیشتر یہ بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے مثلاً وَلَوْ شَاءَ رَبُّکَ مَا فَعَلُوْهُ (۳) زمخشری کا قول ہے۔ تمہارے قول لَو جاءَ نی زیدٌ لکسوتو 'لو زید جاء نی لکسوتہٗ اور لَو اَنَّ زَیْدًا جاء نی لَکَسَوتہٗ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دے دینا اور ایک فعل کو اُسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنی سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلیق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اُس تعلیق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں اوّل یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اُسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اُس کا تعلق نہیں اس کی مثال قولہ تعالیٰ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ ہے اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اَنَّ کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اُس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا" یا ایسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ: زمانۂ مستقبل (آئندہ) میں لَوْ شرطیہ بھی ایا کرتا ہے اور یہ لو ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے مقام پر اِنْ شرطیہ کو آنے کی صلاحیت ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُوْنَ"۔ "وَلَوْ اَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ" اور لو مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا لو ہے جس کی جگہ پر اَنْ مفتوحہ آ سکے اور لو مصدریہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وُدّ یا ایسی ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَدَّ کَثِیْرٌ مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ لَوْ یَرُدُّوْنَکُمْ"۔ "یَوَدُّ اَحَدُهُمْ"۔ "لَوْ یُعَمَّرُ"۔ "یَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ یَفْتَدِیْ" یعنی رد (پھیرنا)، تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لو تمنی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہ اس طرح کا لو ہے جس کی جگہ پر لیت آنے کی صلاحیت ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَکُوْنَ" اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لو کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ وَلَوْ عَلٰی اَنْفُسِکُمْ سے دی گئی ہے۔

لَوْلَا: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اس کا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا اَنَّهُ کَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ لَلَبِثَ" اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَکٰی مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا" اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْلَا اَنْتُمْ لَکُنَّا مُؤْمِنِیْنَ" (۲) یہ کہ لولا بمعنی هلّا کے آئے یہ لَوْلَا فعل مضارع یا اُس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی

ہیں) ہو۔ تحصیص (برانگیختہ کرنا اُکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُوْنَ اللّٰهَ"۔ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِیْ اِلٰی أَجَلٍ قَرِیْبٍ" اور فعل مضارع ہی میں توبیخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا جَاؤُا عَلَیْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"۔ "فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"۔ "وَلَوْ لَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ"۔ "فَلَوْ لَا اِذْ جَاءَهُمْ بَاْسُنَا تَضَرَّعُوْا"۔ "فَلَوْ لَا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ"۔ "فَلَوْ لَا اِنْ كُنْتُمْ غَیْرَ مَدِیْنِیْنَ تُرْجِعُوْنَهَا (۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہریروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَاۤ اَخَّرْتَنِیْ"۔ "لَوْ لَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَكٌ" اور ظاہر یہ ہے کہ لولا ان دونوں آیتوں میں بمعنی ھلاّ کے آیا ہے (۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہروی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْیَةٌ اٰمَنَتْ" یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آئے عذاب کے فَنَفَعَهَا اِیْمَانُهَا کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے اور اس بات کی تائیدابیٌ کی قرأت فھلاّ سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ: خلیل سے منقول ہے کہ اُس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَاۤ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ" کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں بھی لولا آیا ہے۔ وہ ھلاّ ہی کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیات کے لحاظ سے کلام کیا جا سکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَاۤ اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ" اور لولا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے یعنی لَهَمَّ بِهَا یا لَوَاقَعَهَا (بے شک وہ یوسفؑ اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَاۤ اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَیْنَا لَخَسَفَ بِنَا" اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَاۤ اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا" یعنی لابد شاید (وہ اُس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لولا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ہم کو موسیٰ خطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہم کو عبدالرحمٰن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور السدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی فلولا آیا ہے اُس کے معنی فھلاّ ہیں مگر دو لفظ سورۂ یونس میں "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْیَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَاۤ اِیْمَانُهَا" کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْیَةٌ" (کوئی قریہ نہ تھا) اور (۲) قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَاۤ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مرادعیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اُس لولا کی نسبت بمعنی ھلاّ آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرف "فا" کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فلولا۔

لَوْمَا: بمنزلہ لَوْلَا کے ہے قال اللہ تعالیٰ "لَوْ مَا تَاْتِیْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ" اور مالقی کہتا ہے کہ لَوْمَا حرف تحضیض ہی کے لئے آتا ہے۔

لَیْتَ: حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تَمَنّی اور تنوخی کہتا ہے کہ لَیْتَ تاکید تمنی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَیْسَ: فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اُس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اُس کے معنی ہیں زمانۂ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے اور کہا گیا ہے وہ زمانہ حال اور اُس کے

ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاجب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ "اَلَا یَوْمَ یَاْتِیْھِمْ لَیْسَ مَصْرُوْفًا عَنْھُمْ" سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لیس کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے ابن مالک کہتا ہے'' اور لیس عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تبریہ کے لا سے نفی جنسی مراد ہوتی ہے مگر لیس کی اس خصوصیت کو بہت کم یاور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَیْسَ لَھُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِیْعٍ" سے دی گئی ہے۔

مَا : اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے اَلَّذِیْ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "مَا عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰہِ بَاقٍ" میں ہے۔ مَا موصولہ میں مذکر (مونث' مفرد' مثنی اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے غیر معلوم کی مثال "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنٰھَا" اور معلوم کی مثال ہے "لَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ" یعنی اللہ (خدا کو) مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جا سکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ "وَیَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مَا لَا یَمْلِکُ لَھُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَیْئًا وَّلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ" میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ مَا (موصول) بخلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور مَا اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی اَیُّ شَیْءٍ اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اعیان (ذاتوں) اُن کے اجناس اور ان کی صفات اور اسی طرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت سوال کیا جاتا ہے مثلاً مَا لَوْنُھَا. مَا وَلّٰھُمْ. مَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یٰمُوْسٰی اور مَا الرَّحْمٰنُ لیکن مَا استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اُس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدین سبب موسیٰ نے اُس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا مَا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرا دینا واجب ہے اور حرکت فتحہ باقی رکھنی چاہئے تا کہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور مَا استفہامیہ کو مَا موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً عَمَّ یَتَسَآءَلُوْنَ. فِیْمَ اَنْتَ مِنْ ذِکْرٰھَا. لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ. بِمَ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ اور یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثال ہیں مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ اَوْ نُنْسِھَا. وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَیْرٍ یَّعْلَمْہُ اللّٰہُ. فَمَا اسْتَقَامُوْا لَکُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَھُمْ اور مَا شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم ما اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجبیہ کہلاتا ہے جیسے فَمَا اَصْبَرَھُمْ عَلَی النَّارِ۔ قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَکْفَرَہٗ اور مَا تعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیرؒ کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ "مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ" اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اُس کا مابعد اُس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعُوْضَۃً فَمَا فَوْقَھَا" (مثال نکرۂ تامہ) اور قولہ تعالیٰ نِعِمَّا یَعِظُکُمْ بِہٖ" یعنی نعم شیئا یعظکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور نکرۂ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فَنِعِمَّا ھِیَ یعنی نِعْمَ شَیْئًا ھِیَ (یہ اچھی چیز ہے) اور ما حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا ہے (۱) مصدریہ اور اس کی دو قسمیں

ہیں۔ مصدر یہ زمانیہ جیسے فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو اور مصدر یہ غیر زمانیہ مثلاً "فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِیْتُمْ" یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو (۲) نافیہ یہ یا تو عاملہ ہوتا ہے اور لَیْسَ کا عمل کرتا ہے جیسے "مَا هٰذَا بَشَرًا . مَاهُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ. فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مَا نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے مثلاً وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ. فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ابن حاجب کہتا ہے مَا نافیہ زمانۂ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مَا نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کہ اُس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قَدْ تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اُسی طرح نفی میں مَا تاکید کے لئے آتا ہے اور مَا زائدہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اُسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ. كَاَنَّمَا اُغْشِيَتْ وُجُوْهُهُمْ. رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ "فَاِمَّا تَرَيِنَّ ۔اَيًّامَّا تَدْعُوْا" "اَيَّمَا الاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ. فَبِمَا رَحْمَةٍ. مِمَّا خَطَايَاهُمْ. مَثَلاً مَّا بَعُوْضَةً الفارسی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقاموں پر اما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید کے ساتھ ضرور موکد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اُسی تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں مَا سے تاکید آ جاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا کی زیادتی اس بات کا پتا دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ: جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لَیْسَ. لَمْ. لَا. یا. اِلَّا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ مَا موصولہ ہوگا جیسے مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ. مَالَمْ يَعْلَمْ. مَا لَا يَعْلَمُوْنَ. اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اور جہاں پر مَا کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہو اُس جگہ مَا مصدر یہ ہوگا۔ حرف بَا کے بعد مَا واقع ہو تو دونوں باتوں کا متحمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدر یہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جا سکے گا جیسے بِمَا كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ میں ہے اور جس مقام پر مَا دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا درایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں ما کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہو گا۔ مثلاً "وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ"۔ "مَا اَدْرِيْ مَا يُفْعَلُ بِيْ وَلَا بِكُمْ"۔ "وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ اور جس موقع پر قرآن میں مَا اِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسب ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں (۱) مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ (۲) اِلَّا اَنْ يَّخَافَا فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ. (۳) اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ (۴) اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ. (۵) مَانَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (۶) وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَاذَكَّيْتُمْ. (۷) وَلَا اَخَافُ مَا تُشْرِكُوْنَ بِهٖ اِلَّا وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ. (۸) اِلَّا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ. (۹) و (۱۰) الا سورہ ہود کی دو جگہوں پر۔ (۱۱) فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْهُ فِيْ سُنْبُلِهٖ اِلَّا ...... مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ. (۱۲) وَاِذَا عْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ. (۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ.

مَـاذَا: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ مَـا استفہام کا اور ذَا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے راجح ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ "وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوُ" میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قرأت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔ (۲) یہ کہ مَا استفہامیہ ہو اور ذَا اسم اشارہ (۳) یہ کہ مَاذَا کا پورا لفظ بلحاظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور یہ بات تولہ تعالیٰ "مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ" کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں سے بھی بڑھ کر راجح تر ہے۔ یعنی يُنْفِقُوْنَ الْعَفْوَ (۴) یہ کہ مَاذَا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی اَلَّذِیْ ہے (۵) یہ کہ مَا زائدہ اور ذَا اشارہ کے لئے اور (۶) یہ کہ مَـا استفہامیہ ہے اور ذَا زائدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

مَتٰی: استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے "مَتٰی نَصْرُ اللّٰهِ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔

مَعَ: بعض لوگوں کی قرأت "هٰذَا ذِكْرُ مَنْ مَّعِیَ" میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے حالانکہ اس آیت میں مَعَ بمعنی عِنْدَ کے آیا ہے اور مَعَ کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے آتا ہے مثلاً "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ. اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَّرْتَعْ وَيَلْعَبْ. لَنْ نُرْسِلَهُ مَعَكُمْ اور گاہے مَعَ سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ" ـــ "وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ" میں ہے اور (یہ بات کہ) اِنِّیْ مَعَكُمْ. اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا. وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ. اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَيَهْدِيْنِ کی مثالوں میں (مع کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جاسکتے ہیں کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہوسکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معونت اور حفظ مراد ہے راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مع مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

مِنْ: حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے (۱) سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ. اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ (۲) تبعیض کے معنی میں یوں کہ اس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لاسکیں۔ مثلاً حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" اور ا کی قراءت ابن مسعودؓ نے بَعْضَ مَا تُحِبُّوْنَ کی ہے۔ (۳) بمعنی تبیین اور اکثر اس معنی میں مِن کا وقوع مَا اور مَهْمَا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ"۔ "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ"۔ "مَهْمَا تَاْتِنَا بِهٖ مِنْ اٰيَةٍ" اور مِن کے دونوں مذکور لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں۔ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ اور اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ (۴) بمعنی تعلیل مثلاً مِمَّا خَطِيْٓئٰتِهِمْ. اُغْرِقُوْا. يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ "فِیْٓ اٰذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ" (۵) اور فصل بالمهملہ کے لئے اور یہ مِن دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. لِيَمِيْزَ اللّٰهُ الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ (۶) بدل کے واسطے مثلاً "اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مِنَ الْاٰخِرَةِ یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَّلٰٓئِكَةً فِی الْاَرْضِ" یعنی تمہارے بدلہ میں (۷) عموم کی تنصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً "وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ" کشاف

میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مِن استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ لاَ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ میں بناء (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے (۸) حرف یا کے معنی میں جیسے "یَنظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" یعنی بہ (۹) بمعنی علی جس طرح "وَنَصَرْنَاہُ مِنَ الْقَوْمِ" یعنی عَلَیْھِمْ (۱۰) بمعنی فِی مثلاً اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلاَۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ یعنی فِیْہِ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ" میں مِن بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَھُوَ مُؤْمِنٌ" سے ہویدا ہوتی ہے۔ (۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ کُنَّا فِیْ غَفْلَۃٍ مِنْ ھٰذَا یعنی عَنْ ھذا (۱۲) بمعنی عِنْدَ مثلاً لَنْ تُغْنِیَ عَنْھُمْ اَمْوَالُھُمْ وَلاَ اَوْلاَدُھُمْ مِنَ اللّٰہِ" یعنی عند اللہ۔ (۱۲) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ مِنْ زائدہ نفی، نہی اور استفہام میں آتا ہے جیسے "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَۃٍ اِلاَّ یَعْلَمُھَا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ھَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ" ایک جماعت نے مِن زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اُسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ جَاءَکَ مِنْ نَّبَاءِ الْمُرْسَلِیْنَ یُحَلَّوْنَ فِیْھَا مِنْ اَسَاوِرَ مِنْ جِبَالٍ فِیْھَا مِنْ بَرَدٍ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِھِمْ" کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں "اِجْعَلْ اَفْئِدَۃَ النَّاسِ تَھْوِیْ اِلَیْھِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانۂ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اُس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے اَفْئِدَۃً مِنَ النَّاسِ" کہہ کر تخصیص کر دی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیمؑ نے "فَاجْعَلْ اَفْئِدَۃَ النَّاسِ تَھْوِیْ اِلَیْھِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانۂ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہؓ اور تابعینؒ کے مِنْ سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہلِ ایمان کو مخاطب بنا کر یَغْفِرْ لَکُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ مِن کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورۂ احزاب میں فرماتا ہے "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَقُوْلُوْا قَوْلاً سَدِیْدًا یُّصْلِحْ لَکُمْ اَعْمَالَکُمْ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" اور سورۃ الصف میں ارشاد کرتا ہے "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ھَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ...... یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ مِن کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورۂ نوح میں "یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" اور اسی طرح سورۂ ابراہیم اور سورۃ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کیلئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے۔

مَنْ: فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے "وَلَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. وَمَنْ عِنْدَہٗ لاَ یَسْتَکْبِرُوْنَ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْءً ایُّجْزَبِہٖ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ بَعَثَنَا مَنْ مَّرْقَدِنَا اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ یعنی فرق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مؤنث اور مفرد وغیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مَا کی طرح ہے اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مَا کی حالت اُس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے اس بات کا راز یہ ہے کہ مَا بہ

نسبت مَـن کے کلام میں زائد واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہٰذا جس چیز کے مواضع زائد تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اُس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے" ابن الانباری کہتا ہے مَن کا ذی علم کے ساتھ اور مَـا کا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف اِن دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ مَا اور مَنْ میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مَهْمَا: چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَهْمَا تَاْتِنَابِهٖ" زمخشری کہتا ہے اس مثال میں مَهْمَا پر بِهٖ کی ضمیر اور بِها کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہے اور مَهْمَا غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اُس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل مَا شرطیہ اور ما زائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے مَا کا الف تکرار دور کرنے کے لئے ھا سے بدل دیا گیا۔

نُون: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا رَاَيْنَهٗ اَكْبَرْنَهٗ وَقَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ" (۲) حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اوّل نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلا یہی مثلاً يُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوْنًا اور لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ کہ اِن مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسُوْءً وُجُوْهَكُمْ" اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں اَلْقِيَافِيْ جَهَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جنی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَاعْبُدْنِيْ. لِيَحْزُنُنِيْ یا کوئی حرف اُس یائے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اُس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ يٰلَيْتَنِيْ. كُنْتُ مَعَهُمْ اور اُس یائے متکلم پر جو لَدُنَ کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے اور اسی طرح مِن اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لدن کی مثال قولہ تعالیٰ "مِن لَّدُنِّيْ عُذْرًا" ہے اور مجرور بہ مِنْ و عَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَآ اَغْنٰى عَنِّيْ مَالِيَهْ وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّيْ"

تَـنْوِيْن: ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں اس کے اقسام بہت سے ہیں۔ (۱) تنوین تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً هُدًى وَرَحْمَةً اور وَاِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا اور اَرْسَلْنَا نُوْحًا (۲) تنوین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تا کہ اُن کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُفٍّ کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اُس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوئی ہے وہ تنوین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے هَيْهَاتٍ کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک اُس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔ (۳) تنوین مقابلہ یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمٰتٍ قٰنِتٰتٍ تٰٓئِبٰتٍ عٰبِدٰتٍ سٰٓئِحٰتٍ (۴) تنوین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مَفَاعِل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے "وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ" اور وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور اَیٌّ کا مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ"۔ "فَضَّلْنَا

بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ "۔ "اَيًّامَّا تَدْعُوْا" یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ یعنی حِيْنَ اِذْ بَلَغَتِ الرُّوْحُ الْحُلْقُوْمَ (جس وقت کہ روح گلے میں آ گئی) اور یا اذا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اذا کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے مثلاً وَاِنَّكُمْ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آ وَگے) (۵) تنوین الفاصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے چنانچہ زمخشری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِيْرًا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ (مثال فعل) اور كَلَّا سَيَكْفُرُوْنَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نَعَمْ: جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر دریافت کرنے والے کو واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو حا کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نِعْمَ: فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گردان نہیں آتی۔

ہ: ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالتِ جر اور حالتِ نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَهُوَ يُحَاوِرُهٗ اور غیبت غائب ہونے کا حرف ہے اور یہ اِيَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِيَّاهُ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً مَاهِيَه. كِتَابِيَهْ. حِسَابِيَهْ. سُلْطَانِيَهْ. مَالِيَه. لَمْ يَتَسَنَّه اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

هَا: اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) وارد ہوتا ہے اس کی الف کا مد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تثنیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے مثلاً هَاؤُمُ اقْرَءُوْا كِتَابِيَهْ اور مونث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اسم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هٰؤُلَاءِ. هٰذَانِ خَصْمَانِ. هٰهُنَا اور اُس رفع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا اَنْتُمْ اُوْلَاءِ اور نداء میں ایٌّ کی صفت پر آیا کرتا ہے جس طرح يَا اَيُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اس هَا کا (جو ایٌّ کی صفت پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور بلحاظ اتباع کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "اَيُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالتِ وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

هَاتِ: فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

هَلْ: حرف استفہام ہے اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنَّ مشددہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے۔ جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرفِ عطف) اُس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ "هَلْ کے بعد حرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اُس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیوں کہ اس میں هَل کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں

بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلُمَّ کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل ھَا وَلُمَّ تھی اور اس کا ماخذ لَامَّتَ الشَّیْءَ اِذَا اَصْلَحتَهُ جبکہ تو نے اُس شے کو درست کیا ہو ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جداگانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اُس کی اصل هَلْ اَمْ تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا هَلْ لَکَ فِیْ کَذَا (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمه یعنی پھر اُس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دیئے گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا: مکانِ قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے "اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ" اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِکَ ابْتُلِیَ الْمُؤْمِنُوْنَ اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِکَ تَبْلُوْا کُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ: اور هُنَالِکَ دَعَا زَکَرِیَّا رَبَّهٗ کی مثالوں میں ہے۔

هَیْتَ: اسم فعل ہے بمعنی اَسْرِعْ و بَادِرْ یہ بات کتاب المحتسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی میں هَیْتِ. ھا اور تا دونوں کو فتحہ دے کر بعض میں هِیْتَ کسرہ ھا اور فتحہ تا کے ساتھ کسی میں هَیْتَ فتحہ ھا اور کسرہ تا کے ساتھ اور بعض میں هَیْتُ فتحہ ھا اور ضمہ تا کے ساتھ ان کی قرأت کی گئی ہے اور هِئْتُ بروزن جِئْتُ بھی اس کو پڑھا گیا ہے اور یہ فعل ہے جس کے معنی ہی تَهَیَّاْتُ (میں آمادہ و تیار ہو گیا) اور اُسی کی قراءت هَیْتُ بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَیْهَات: اسم فعل ہے بمعنی بَعُدَ قال اللہ تعالیٰ "هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ" زجاج اُس کے معنی میں کہتا ہے اَلْبُعْدُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مَا پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا ورنہ اُس کی عبارت میں بَعُدَ الْاَمْرُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ اَیْ لِاَجْلِهٖ تھی بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا) لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تبیین فاعل کا مانا جائے اور هَیْهَاتَ کے بارہ میں کئی لغتیں ہیں جن کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتحہ ضمہ اور زیر کے ساتھ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

واو: عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ" اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے جیسے "وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ جَاهَدُوْا مِنْکُمْ وَیَعْلَمَ الصَّابِرِیْنَ"۔ "یَالَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبَ بِاٰیٰتِ رَبِّنَا وَنَکُوْنَ" اور کوفیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور

اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس کو اوُ نے اس کو اُس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ" نصب کی قراءت میں اور واوِ غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں (۱) واوِ عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے ایک شے کو اُس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے۔ جیسے فَاَنْجَیْنَاہُ وَاَصْحَابَ السَّفِیْنَۃِ اور یہی واوِ عاطفہ ایک شے کو اُس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّاِبْرَاهِیْمَ" میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اُس پر بھی عطف کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یُوْحِیْ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ" واوِ عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لا نافیہ کے ساتھ اور لٰکِنْ کے ساتھ مقترن ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا" یہاں اِمَّا کے ساتھ مقترن ہوا ہے "وَمَا اَمْوَالُکُمْ وَلَا اَوْلَادُکُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لا کے ساتھ مقترن ہے اور "وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ" کہ اس میں اُس کا اقتران لٰکن کے ساتھ ہوا ہے۔ اس کے ماسوا وہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو دہائیوں (بیس سے نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اِس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں وَمَلٰٓئِکَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ. رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اور ایک شے کو اُس ہم معنی (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً صَلَوَاتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَۃٌ. اِنَّمَا اَشْکُوْ بَثِّیْ وَحُزْنِیْ اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "رُؤُسِکُمْ وَاَرْجُلِکُمْ" (کہ اس میں ارجل کو جر دیئے جانے کی وجہ اُس کا روس مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واوِ عاطفہ او کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنِ......" کو اُسی پر محمول کیا ہے اور یہ واوِ عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہے جس کے متعلق خارزنجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واوِ تعلیل خیال کیا ہے۔ (۲) واوِ استناف (آغازِ کلام) جیسے "ثُمَّ قَضٰۤی اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّی عِنْدَهٗ لِنُبَیِّنَ لَکُمْ وَنُقِرُّ فِی الْاَرْحَامِ۔ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَیُعَلِّمُکُمُ اللّٰهُ. مَنْ یُّضْلِلِ اللّٰهُ فَلَا هَادِیَ لَهٗ وَیَذَرُهُمْ رفع کے ساتھ اس لئے کہ اگر یہاں واوِ عاطفہ ہوتا تو نُقِرُّ اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اُس کا مابعد مجزوم ہوتا۔ (۳) واوِ حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ. یَغْشٰی طَآئِفَۃً مِّنْکُمْ وَطَآئِفَۃٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ. لَئِنْ اَکَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَۃٌ اور زمخشری نے کہا ہے کہ واوِ حالیہ اُس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اُس کے اُس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوتِ صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واوِ حالیہ جملہ موصوفہ پر اُسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَیَقُوْلُوْنَ سَبْعَۃٌ وَّثَامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ" (۴) واوِ ثمانیہ اس کو ایک جماعت نے مثل حریرابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا اور کہا ہے کہ اہلِ عرب شمار کرتے وقت سات (سبعۃ) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعہ عدد تام (کامل ہے اور اُس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ مستانف از سرِ نو شروع ہونے والا) ہے چنانچہ اُن لوگوں نے واوِ ثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ "سَیَقُوْلُوْنَ ثَلٰثَۃٌ رَّابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ" الیٰ قولہ "سَبْعَۃٌ وَّثَامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "اَلتَّآئِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ" الیٰ قولہ تعالیٰ "وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ" قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مُسْلِمَاتٍ...... اِلٰی وَّاَبْکَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو واوِ ثمانیہ ہے۔ مگر واوِ ثمانیہ کا عدمِ ثبوت صواب (درست

ہے)اوران سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔(۵) واوزائدہ اس کی صرف ایک مثال قولہ تعالیٰ "وَتَلَّـهُ لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں نَادَيْنَاهُ کا واوزائد ہے۔(۶) اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو۔ مثلاً الْمُؤْمِنُوْنَ. وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ. قُلْ لِلَّذِيْنَ آمَنُوا يُقِيْمُوا (۷) جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طی کی لغت میں اوراس کی مثال ہے وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيْرٌ مِنْهُمْ (۸) وہ واو جو ہمزہ استفہام مضموم ماقبل سے بدل کر آیا ہو اس کی مثال ہے قنبل کی قراءت "وَإِلَيْهِ النُّشُوْرُ. وَأَمِنْتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَآمَنْتُمْ بِهِ (اس کی اصل آمنتم تھی)

وَيْ كَأَنَّ: کسائی کا قول ہے کہ یہ تندم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔اس کی اصل وَيْلَكَ جس میں کاف ضمیر مجرور ہے اخفش کا بیان ہے کہ وَيْ اسم فعل بمعنی اعجب ہے اور کاف حرف خطاب اور انَّ لام کے مضمر کئے جانے کی بنیاد پر آیا ہے اُس کے معنی ہیں أَعْجَبُ لأَنَّ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے) اور خلیل کا قول ہے کہ وَيْ تنہا اور كَأَنَّ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے "وَيْ كَأَنَّهُ" تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے (۱) یہ کہ وَيْكَ ایک حرف اور أَنَّهُ دوسرا حرف ہو اور اس کے معنی ہوں أَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔(۲) یہ کہ اُن کی اصلیت پہلی مذکورۂ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنی ہوں وَيْلَكَ (خرابی ہو تیری) اور اس وجہ سے یہ ہے کہ وَيْ کلمہ تعجب ہو اور كَأَنَّهُ جداگانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال کے باعث غلطی سے اُسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جس طرح کہ يَبْنَؤُمَّ کو وصل کر دیا گیا۔

وَيْلٌ: اصمعی کہتا ہے۔ ویل تقبیح (برا بتانا) ہے خداوند کریم فرماتا ہے "وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ" اور کبھی یہ کلمہ حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا أَعَجَزْتُ" الحربی نے اپنی کتاب فوائد میں اسمٰعیل کے طریق پر بواسطۂ ابن عباسؓ ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے باپ عروہ سے اور وہ اُم المومنین عائشہؓ سے راوی ہے کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا۔ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَيْحَكِ" تو میں نے اس بات کو برا مانا میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (حُمَيْرَا) بی بی صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتی ہو کہ وَيْحَكَ اور وَيْسَكَ رحمت کے کلمے ہیں۔ان سے ڈرنے اور برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ مگر البتہ وَيْلٌ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

يَا: ندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہٰذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا مثلاً رَبِّ اغْفِرْلِيْ اور يُوْسُفُ أَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور أَيُّهَا کی ندا صرف اسی يَا کے ساتھ کی جاتی ہے زمخشری کہتا ہے یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابل لحاظ ہے اور اُس کا ورود تنبیہ کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً لا يَسْجُدُوا. يَالَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ.

تنبیہ: جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر اُن کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے ان کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پرہیز کیا کہ اُس کا موقع فن عربیت (زباندانی) اور علم نحو

کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مدنظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

اکتالیسویں نوع

اعراب قرآن

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً مکی اس کی کتاب خاص کر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہے الحوفی اس کی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارہ میں بہت واضح ہے۔ ابوالبقاء الطبری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھتی ہوئی مگر اس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن سفاقسی نے اُسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پُر ہے۔

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔ ابوعبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو۔ اُسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب ولہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے اُس نے کہا میں نے حسنؒ سے کہا ابا سعید کیا ایک شخص عربی زباندانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کے ذریعے سے اپنا لب ولہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے۔ حسنؒ نے جواب دیا ''یا ابن اخی۔ تم اُس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہوا اُس کی وجہ کے نہ معلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اُس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اُس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے۔ (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرنے اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے جو حسب ذیل ہے۔

اوّل: اُس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینے کا ارادہ کرتا ہے اُس کے معنی سمجھ لئے کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) کو اعراب نہیں کیوں کہ اُن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند کریم ہی جانتا ہے۔ علماء نے کہا ہے قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُوْرِثُ کَلَالَةً'' کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر کلالۃ میّت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور یُوْرِثُ کَانَ کی خبر ہے یا

صفت اور کان تامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور کَلَالَۃً اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ کَلَالَۃً میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذَا کَلَالَۃٍ (اس کی اصل عبارت رہی ہوگی ذا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا۔ اور یا لفظ کَلَالَۃً قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُــورَثُ کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ" میں اگر المثانی سے قرآن مراد ہے تو مِن تبعیض کے لئے ہے اور اُس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو مِن بیان جنس کے واسطے آیا ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً" اگر بمعنی اتقا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رمات کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے قولہ تعالیٰ "غُثَـاءً اَحْوٰی" میں اَحْوٰی سے اگر خشکی اور یبس کے باعث سیاہ ہوگئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُثَاءً کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو اَلْمَرْعٰی کا حال پڑا ہے ابن ہشام کہتا ہے۔ بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والی یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہو گئی ہے جنہوں نے اعراب دینے میں محض ظاہر لفظ کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَصَلٰوتُکَ تَـاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا" کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ اَنْ نَـفْـعَلَ کا عطف اَنْ نَّتْرُکَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ اُنہوں (شعیبؑ) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو اُن کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف مَا پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی اَنْ نَّتْرُکَ اَنْ نَّفْعَلَ ہیں یعنی کیا ہم اس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینے والا شخص بظاہر اَنْ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور اُن کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہٰذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم: یہ کہ اُس بات کی رعایت کرے جس کو صناعت چاہتی ہے کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صناعت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَثَـمُوْدَ فَـمَـا اَبْقٰی" ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مانافیہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اُس کا مابعد اُس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثــمــود کے منصوب ہونے کی وجہ اُس کا عاد پر معطوف ہونا یا اَهْلَکَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهْـلَکَ ثمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالیٰ "لَا عَاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ" اور "لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ" کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لَا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لَا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جوفی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَـنَـاظِرَۃٌ بِمَ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" میں حرف با (جارہ) نَاظِرَۃٌ کے ساتھ متعلق ہے بدین سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق

اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیۃ کریمہ "مَلْعُوْنِیْنَ اَیْنَمَا ثُقِفُوْا" کے بارے میں کہ مَلْعُوْنِیْنَ ثُقِفُوْا یا اُخِذُوْا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (مذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسے اصول کی طرف نہ جا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہؒ کا قول آیت کریمہ "کَمَا اَخْرَجَکَ رَبُّکَ" کے بارہ میں کہ کما میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشجری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ کافِ واوِ قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے وا طلاق ما الموصلة علی اللّٰه اور بطل الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجک وباب ذلک الشعر (اور ماموصولہ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخــــرجک فاعل ہے۔ ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے) اور اس آیت کے بارہ میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور مل کر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے بهذه الحال فی تیفلک للغزاة علی ما رایت فی کراهتهم لها کحال اخرجک للحرب فی کراهیتهم له یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جبکہ تم اُن کو جنگ کے لئے اُن کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ البَقَرَ تَشَابَهتْ" حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراء کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی ت ہے جو فعل ماضی کے اوّل میں زائد آیا کرتی ہے۔ مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت "اِنَّ البَقَرَةَ تَشَابَهتْ" ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہمجنس حروف میں ہوا۔

چہارم: معرب کو دور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور تکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے اور یا محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اُس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اُس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَقِیْلِهٖ" (جر یا نصب کے ساتھ) کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ برسر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ وَقِیْلِهٖ بالجر قسم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا

مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِالذِّکْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ "اُولٰئِکَ یُنَادَوْنَ مِنْ مَّکَانٍ بَعِیْدٍ" ہے وہ بھی غلطی میں مبتلا ہے اور درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب "اِنَّ ذٰلِکَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی "مَا الْاَمْرُ لَمَا زَعَمُوْا وَ اِنَّہٗ لَمُعْجِزٌ۔ اَوْاِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" ان میں سے کوئی ایک اس کا جواب ہے ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِ اَنْ یَّطَّوَّفَ" میں جُنَاح اور عَلَیْہِ پر اغراء[1] قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ "عَلَیْکُمْ اَنْ لَّا تُشْرِکُوْا" کے بارے میں ایسا کہا جائے کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ "لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ" کے بارہ میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ "تَمَامًا عَلَی الَّذِیْٓ اَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَحْسَنُوْا تھی پھر واو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اُس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ اَحْسَنَ کا رفع ایک مبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل هُوَ اَحْسَنُ تھا قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا یَضُرُّکُمْ" ضمہ را کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "اِنَّکَ اِنْ یَصْرَعْ اَخُوْکَ تُصْرَعُ" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ یَضُرُّکُمْ ایں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُمْ کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاَرْجُلِکُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے یوں کہ جر جوار بذاتہ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ اَرْجُلِکُمْ کا عطف بِرُؤُسِکُمْ پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اُس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "نُنْجِی الْمُؤْمِنِیْنَ" کی قراءت پر اس کے بارہ میں مختلف قول آئے ہیں (۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اُس کے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔ (۲) کہ یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل ننجی دوسرے حرف کو سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا اور (۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نُنَجِّی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدد تھا پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجالس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم: یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر وجوہ کا استیفاء کرلے جن کا احتمال لفظ سے ہوسکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور

---

[1] الزام مقدر کا امر معمول جو جو تجذیر کی طرح مقدر ہوا کرتا ہے جیسے اخاک اخاک یعنی الزم اخاک تجذیر کی ہر ایک قسم "اصطلاحات کشاف"

قولہ تعالیٰ "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ" میں اَلَّذِيْنَ کا (تابع) اور مقطوع علی النصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اضمار ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ ھُو کو مضمر ٹھہرا کر اَلَّذِيْنَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم: یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت کے جواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زمخشری نے قولہ تعالیٰ "مَلِكِ النَّاسِ. اِلٰهِ النَّاسِ" کے بارہ میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت میں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زمخشری نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اُس نے تَخَاصُمُ کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں پر تخاصم بدل واقع ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخیال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرفِ جر الی تھا پھر قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ" میں اَنْ کو مصدر یہ قرار دینا اور اُس کو مع اُس کے صلہ کے عطف بیان علی الھاء (ہ جو کہ بہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہوسکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اسی طرح اُس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم: یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اُسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہد کے اُس کے خلاف پایا جائے گا چنانچہ قولہ تعالیٰ "وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" کو زمخشری نے "فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اُس کو لازم تھا کہ اُس کا عطف "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ" پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے۔ (یعنی مخرج اسم ہے اور اُس کا عطف فالق اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص کبھی مبتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" میں ریب پر وقف کیا اور فِيْهِ کو هُدًى کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قولہ تعالیٰ "تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ" اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور

درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ" کیونکہ یہاں خداوند کریم وَاِنَّکُمْ نہیں فرمایا ورنہ صابر اور غافر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں اِنَّکُمْ کا ورود ضروری تھا۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا رُبُّکَ بِغَافِلٍ" کے بارہ میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور۔ بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرف باء مجرد آئے ہیں وہ سب بلاکسی استثناء کے منصوب ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم اللّٰہ مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم اللّٰہ فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ"۔

تنبیہ: (۱) اور اسی طرح اگر بعینہٖ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرأت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اُس قرأت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسے ترجیح دی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ" کہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر "وَلٰكِنَّ ذَا الْبِرِّ" تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلٰكِنَّ الْبِرَّبِرُّ مَنْ اٰمَنَ اس کی عبارت تھی مگر پہلے قول کی تائید اس قرأت سے ہوتی ہے کہ اُس کو وَلٰكِنَّ الْبَارَّ بھی پڑھا گیا ہے (۲) اور گاہے ایسی مثال یا دلیل ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالوں میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اُس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا" کہ یہاں پر موعِدًا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشہادت لاَ نُخْلِفُهٗ نَحْنُ وَلاَ اَنْتَ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال (۳) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّيْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور (۴) مَكَانًا سُوًى کی شہادت سے ظرفِ مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے اور جبکہ مَكَانًا کو مَوْعِدًا سے بدل ڈال کر اعراب دیں اور نُخْلِفُهٗ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہوسکتی ہے۔

ہشتم: رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسبیلا کو جملہ امر یہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "سَلْ طَرِيْقًا مُوْصِلَةً اِلَيْهَا" (کوئی ایسا رستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِيْلاً الگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ یہ اِنَّ اور اس کا اسم ہے یعنی اِنَّ قصہ کے لئے آیا ہے ذَانِ مبتدا ہے لَسَاحِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ اِنَّ کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اِنَّ کو منفصلہ اور هٰذَانِ کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَلاَ الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اَلَّذِيْنَ پر جو لام آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور اَلَّذِيْنَ مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اُس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلاَ لکھا گیا ہے اَيُّهُمْ "اَشَدُّ" میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اَیُّ کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اَيُّهُمْ ملا کر لکھا گیا ہے یا قولہ تعالیٰ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ کی بابت یہ کہنا کہ هُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واو جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے

باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واو جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ ھُم ضمیر مفعول ہے۔
نہم یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اَحْصٰی لِمَا لَبِثُوْا اَمَدًا" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں اَحْصٰی۔ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ ہے اور منصوب (اَمَدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتا ہے کیونکہ اَمَــدٌ (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعل التفضیل کے بعد جو تمیز منصوب آئے اُس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہٰذا درست یہ ہوگا کہ اَحْصٰی فعل اور امداً اُس کا مفعول ہے اور اُس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَاَحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَدًا"

دہم: یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے اور یہی وجہ ہے کہ مکی نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِیْ" کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اس میں کــالذی کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صنعت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت "اِبْـطَـالًا كَـاِبْطَالِ الَّذِیْ" تھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واو جمع کا حال واقع ہوا ہے یعنی اس کے معنی ہیں لَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ مُشْبِهِیْنَ الَّذِیْ (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہٰذا اُس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یازدہم: یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَّا اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" میں بظاہر کبھی یہ وہم بھی دل میں سما سکتا ہے کہ یَعْفُوْنَ کا واو جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ یَعْفُوْنَ میں واو لام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہو گیا ہے اور اُس کا وزن یَفْعُلْنَ ہے بخلاف اِنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ کے اس میں واو ضمیر جمع ہے اور اصل کلمہ کا حروف نہیں۔

دوازدہم: اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے۔ کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی تاویل تاکید، صلہ اور مقحم کے ساتھ کی ہے۔ ابن الخشاب کہتا ہے اس بات کو جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہلِ عرب ہی کی زبان میں اور اُن کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہٰذا چونکہ عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا ابن الخشاب کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے

تسلیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اُس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب یہ دیکھنا ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصدوں لحاظ سے کم وبیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اُس کی حاجت اتنی ہرگزنہیں ہوسکتی جس قدر کہ اُس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اُس کے اگر چہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا۔ اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر، فصیح لوگوں کے کلام کا پرکھنے والا' اُن کے مواقع استعمال سے واقف اور اُن کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلا سکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار۔ بقول کسی شاعر

ع ''چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک۔

تنبیہیں: (۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلاتے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کر دی جائے گی۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّهٗ عَلٰی رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ یَوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ" چنانچہ اس میں "یَوْم" جو کہ ظرف ہی اُس کی نسبت معنی کی خواہش رجع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی "اِنَّهٗ عَلٰی رَجْعِهٖ فِی ذٰلِکَ الْیَوْمَ لَقَادِرٌ" (بے شک اُس دن اُس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اُس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہ ہونا ہے اس لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اَکْبَرُ مِنْ مَقْتِکُمْ اَنْفُسَکُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ" میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذ کا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں چنانچہ یہاں بھی ایک عرب فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا (۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارہ میں قواعد اور ساعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور تفسیر معنی کے بارہ میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں پڑتی۔ (۳) ابو عبیدؒ نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہؒ نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے قولہ تعالیٰ "اِنْ هٰذٰنِ لَسَاحِرٰنِ" اور قولہ تعالیٰ "وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّکٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ" کے بارہ میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا۔ میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔ انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی)'' اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔ اور ابو عبیدؒ ہی نے کہا'' حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔ اخبرنی الزبیر بن الحریث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا'' جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد عثمانؓ کے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ عثمانؓ نے کہا'' اُن کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کر لیں گے) یا اُنہوں نے کہا'' ستعربہا بالسنتہا'' (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (تصحیح) کر لیں گے کاش اگر لکھنے والا قبیلہ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلہ

ہذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔ اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ اور ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔ پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن رشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے ابی شبر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اَلْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے''۔ اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔ بھلا اول کو صحابہؓ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہوکر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائے کہ قرآن شریف میں پھر دوم اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک شوشہ و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا۔ پھر اُس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا۔ اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔ سوم یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے''۔ چہارم یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اُس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اُس سے باز آئے اور مزید بریں عثمانؓ کی بابت یہ گمان کیسے کیا جا سکتا ہے کہ اُنہوں نے آگاہ ہوکر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آیا حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آ رہا ہے۔ غرضیکہ یہ بات عقل' شرع اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔

علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمانؓ سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور' مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابلِ غور امر ہے کہ عثمانؓ نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا امام تیار کیا تھا لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اُس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اُس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کر لیں گے۔ بہر حال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا اُنہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہؓ اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان و زباندان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اُس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمانؓ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف لکھے گئے تھے اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہ گیا تو اُس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو وجوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ وجوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں (۲) اس روایت کو صحیح ماننے کی تقدیر پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمزاً اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے۔ جیسے ''اَلْكِتٰب ' الصّٰبِرِيْنَ'' اور جو اُن سے ملتی جلتی باتیں ہوں (۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اُس کے خلاف ہے مثلاً انہوں نے لکھا ہے لَا اَوْضَعُوْا۔ لَاَذْبَحَنَّهٗ لا کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور ''جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِيْنَ'' واو اور الف دونوں کے ساتھ۔ اور تائید دو یاؤں کے ساتھ

اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے۔ تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی اور ابن رشتہ نے اس جواب اور اس کے قبل کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (وثوق) کیا ہے۔ اور ابن الانباری کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمانؓ سے مروی ہوئی ہیں اُن کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمانؓ امت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہوکر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اُس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اُس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے نہیں اور ہرگز نہیں۔ واللہ اُن کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ اُنہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی اُن کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی کون سے بعد میں آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمانؓ ہی کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا دارومدار رکھا اور اُسی کے حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمانؓ نے اپنے قول أرى فِيهِ لَحْنًا (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف[1] کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اُس طرح مفسد اور محروف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اُس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہٰذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمانؓ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اُس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمانؓ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اُن کی قرأت بالکل انہی مصاحف کے مطابق تھی۔ جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا اور پھر اس بات کی تائید ابو عبیدؒ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ روایت کرتا ہے حدثنا عبداللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمانؓ کہ ہانی نے بیان کیا میں عثمانؓ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہؓ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر اُبی بن کعبؓ کے پاس بھیجا۔ اُس ہڈی پر لکھا تھا "لم يتسن. لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ. اور. فَامْهِلِ الْكَافِرِينَ" ہانیؒ کہتا ہے۔ پس اُبی بن کعب نے دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو محو کر کے لِخَلْقِ اللّٰهِ لکھا اور فَامْهِل کو قلمزن کر کے فَمَهِّل لکھا اور لکھا لَمْ يَتَسَنَّه یعنی اُس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔ ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمانؓ پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اُنہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگذر کیا حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑتا وہ بھی فیصلہ حق کی غرض سے اُنہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تاکہ وہ اُس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں اس واسطے کہ جو کچھ اُن مصاحف میں لکھا

---

[1] جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابو بکرؓ نے اپنے زمانہ میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ مترجم

گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا محکم تھا۔ میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن رشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے، جس کو اُس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسب ذیل ہے۔ حدثنا الحسن بن عثمانؓ ابناء الربیع بن بدر عن سوار بن سئہ۔ سوار بن سیہ نے کہا ہے میں نے ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو اُنہوں نے کہا ایک شخص نے عمرؓ سے کہا ''امیر المومنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے عمرؓ نے یہ بات سن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے پھر جبکہ عثمانؓ کی خلافت کا دور آغاز ہوا تو اُسی شخص نے (جس نے عمرؓ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمانؓ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمانؓ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہؓ کے پاس بھیجا اور میں اُن کے پاس سے مصحف کو لے آیا اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنا لیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمانؓ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اُس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہؓ نے مصحف کی ضبط و اتفاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اُس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔ پھر ابن رشتہ ہی کہتا ہے ابناء نا محمد بن یعقوب ابناء نا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث۔ ابناء نا احمد بن مسعدۃ ابناء نا اسماعیل اخبرنی الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبدالاعلی بن عبداللہ بن عامر۔ کہ عبدالاعلی نے کہا ''جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو عثمانؓ کے پاس لایا گیا اور عثمانؓ نے اس پر نظر ڈال کر کہا۔ احسنتم و اجملتم (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا۔ پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ عثمان کے سامنے لایا گیا تو اُنہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسرے زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوںؓ میں سے ''التابوۃ اور التابوت'' میں فروگذاشت ہو گئی تھی۔ پس عثمانؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ وصحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اُس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمانؓ سے روایت کیے ہیں اُس نے الفاظ میں پھیر بدل کر ڈالا۔ اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کیے جو خود عثمانؓ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آ گیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل وقال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہؓ کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اُس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور رمز اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اُن جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن رشتہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے رائیہ کی شرح میں ابن رشتہ ہی کی پیروی کی ہے) بی بی صاحبہؓ کے قول ''اخطئوا'' سے یہ مراد ہے کہ اُن لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں

کے اُس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف اُنہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ اُن کا ماننا جائز نہیں''۔ ابن رشتہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالاجماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اُس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیرؓ کا قول لحن ''من الکاتب'' تو وہ لحن سے قرأت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اُس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قرأت ہے اور اُس مقام میں ایک دوسرے قرأت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اُس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هٰذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ دونوں طرح پر قرأت کرنا ایکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ ''وَالصَّابِئُوْنَ'' اور ''وَالرَّاسِخُوْنَ'' میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔ ابن رشتہ کہتا ہے۔ ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوٰة. الزکوٰة اور الحیوٰة (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے) اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اُس کے خلاف ہوتی مگر بحالیکہ قرأت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہل عربیت (زباندان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو توجیہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ اُن کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ ''اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ'' اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں (۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تثنیہ کا صیغہ، رفع نصب اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت اُنہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلۂ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلۂ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔ (۲) یہ کہ اِنْ (جو اِنَّ مشددہ سے تخفیف کرلیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شاں یہاں سے محذوف ہے اور هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔ (۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ (۴) یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعَمْ کے معنی میں ہے اور (۵) یہ کہ هَا ضمیر قصہ کی اِنْ کا اسم اور ذَانِ لَسَاحِرَانِ مبتدا وخبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جاچکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور هَا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوجھی ہے اور وہ یہ ہے کہ هٰذَانِ میں سَاحِرَانِ. يُرِيْدَانِ کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سلاً سلاًکو اَغلالاً کی من سباء کو بنباء کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ ''وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ'' میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں۔ (۱) یہ کہ وہ مقطوع[1] الی المدح ہیں۔ اَمْدَحُ کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔ (۲) یہ کہ وہ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ میں جو مجرور ہے اُس پر معطوف ہے۔ یعنی اُس کی تقدیر يُؤْمِنُوْنَ بِالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر یؤمنون بدین المقیمین'' ہے لہٰذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر باجابة المقیمین ہے (۳) یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت ومن قبل

---

[1] مدح کے لئے اضافت سے مقطوع کر دیا گیا۔ مترجم

الــمقیمین ہے چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اُس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع حافض ہے) (۴) یہ کہ وہ قَبْـلِکَ میں جو خطاب کا کاف ہے۔ یہ اس پر معطوف ہے۔ (۵) یہ کہ وہ اِلَیْکَ کی کاف پر معطوف ہے۔ اور (۶) یہ کہ وہ مِـــنْهُــــمْ میں جو ضمیر ہے اُس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصَّـابِئُوْنَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں (۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں "وَالصَّـابِئُوْنَ کَـــذٰلِکَ" تھا۔ (۲) یہ کہ وہ ان کے اسم کے ساتھ اُسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اَنَّ اور اُس کے اسم دونوں کا محل رفع بالا بتدا ہے (۳) یہ کہ وہ ھَادُوْا میں جو (ضمیر) فاعل ہے۔ اس پر معطوف ہے۔ (۴) یہ کہ اِنَّ نَعَمْ کے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اور اُس کا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِئُوْنَ کا عطف ہوا ہے اور (۵) یہ کہ وَالصَّابِئُوْنَ جمع کا صیغہ ہے۔ مگر مفرد کا قائم مقام بنا دیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب: بی بی عائشہؓ کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ اُسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے۔ اور ابن رشتہؒ نے بھی کتاب المصاحف میں اُس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل مکی کے طریق پر بنی جمح کے مولیٰ ابی خلف سے منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبیدؓ بن عمیر کے ساتھ بی بی عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبیدؓ نے (ام المومنین) سے عرض کیا میں آپؐ کے پاس کتاب اللہ تعالیٰ کی ایک آیت کے بارہ میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے۔ اُم المومنین نے کہا کون سی آیت؟ عبیدؓ نے عرض کیا "اَلَّـذِیْـنَ یَـاْتُوْنَ مَـا اَتَوْا. یا. اَلَّـذِیْـنَ یُـوْتُوْنَ مَـا اٰتُوْا" ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ اُم المومنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے اِن دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ ام المومنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک۔ میں نے عرض کیا "اَلَّـذِیْـنَ یَـاْتُوْنَ مَـــا اَتَـوْا" اُم المومنینؓ نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اتری بھی تھی مگر اس کے ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا) پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَسْتَـانِسُـوْا وَتُسَـلِّمُوْا" کے بارے میں کہے" بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) حَتّٰی تَسْتَاذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا" تھا ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت ھُوَ فِیْمَا احسنب مـمـا اخـطـاءت بـه الکتاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباریؒ عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے پڑھا "اَفَـلَمْ یَتَبَیَّنَ الَّـذِیْـنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَوْ یَشَآءَ اللّٰهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیْعًا". لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباسؓ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِیْنَ آئی ہے۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت اُونگھ رہا تھا اور سعید بن منصور ابن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَقَضٰی رَبُّکَ" کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل "وَوَصّٰی رَبُّکَ" تھا

واوصاد کے ساتھ چسپاں ہوگیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشتہ نے "استمد الکاتب مدادا کثیرا فالتزقت الواو بالصاد" کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے واوصاد سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ وَوَصیَّ رَبُّکَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واؤ ہیں جن میں سے ایک واوصاد کے ساتھ چسپاں ہوگیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اُس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا۔ تم یہ حرف کس طرح پڑھتے ہو سعید بن منصور نے بتایا وَقَضٰی رَبُّکَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباسؓ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ "وَوَصیَّ رَبُّکَ" ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے۔ پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اس وجہ سے واوصاد میں چسپاں ہوگیا پھر اُس کے بعد ضحاک نے پڑھا "وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا لْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ" ورنہ اگر خدا کی طرف سے "قضی" (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (فہمائش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو فہمائش کی ہے۔ اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ پڑھا کرتے تھے "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى وَهَارُوْنَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً" اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کردو۔ "وَالَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ......" اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے "اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ" میں لے جاؤ۔ اور ابن اشتہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ" کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحب عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جز یں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے۔ ابن رشتہ نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہوسکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے وہ کہتا ہے۔ لہٰذا ام المومنینؓ (عائشہؓ) کے قول حروف الہجاء (حرف ہجا میں پھیر بدل ہوگئی) سے یہ مراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجاء بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباسؓ کے قول "جبکہ وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا" سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور و خوض نہیں کیا۔ جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں۔ ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابن رشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشتہ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدثنا ابوالعباس محمد بن یعقوب۔ ابناء نا ابوداؤد ابناء نا ابن الاسود ابناء نا یحییٰ بن آدم عن عبدالرحمٰن بن ابی الزناد اور عبدالرحمٰن نے اپنے باپ ابی الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا! ابا سعید تم کو یہ وہم (کیوں)

ہو گیا ہے کہ آیۂ کریمہ "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ" (ہر ایک میں بتکرار اثنین آئی ہے) ہے زید نے جواب دیا "اس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ" لہٰذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشتہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہؓ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے زبانوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کے نزدیک مشہور تر تھے اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرأت تھے اور اُسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان امور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ: اس میں اُن حروف کا بیان ہوگا جو کہ تین وجوہ سے قرأت کئے گئے ہیں۔ اعراب۔ بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اُس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام تحفة الاقران فيما قرئ بالتثليث من حروف القرآن ہے الحمدللہ حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال للہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ب کو صفت ہونے کی وجہ ے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اُسے اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اُس کے ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرأت کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ؟ دونوں کی قرأت مذکورۂ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ اِثْنَتَا عِشْرَةَ عَيْنًا ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اُس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اُس کو فتحہ دے کر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرأت ہوئی ہے۔ اَلْمَرْءُ میم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ اُس کے بارہ میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ کفر کو جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتحہ کے ساتھ) قرأت کیا ہے اور ایک قرأت ہیں۔ ضَرَبَ. عَلِمَ. حَسُنَ کے وزن پر بنا (فتحہ پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ذال کو تینوں حرکتیں دے کر قراءت کی گئی ہے۔ "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ" میم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب بہ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرأت کیا جاتا ہے (یعنی وَالْاَرْحَامُ مِمَّا يحب ان تتقوه وان تحتاطوا لانفسكم فيه) ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو اُن کے بارے میں محتاط بناؤ۔ لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ ضرر کی رے۔ صفت قرار دے کر رفع۔ مومنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جوار یا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اُس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرأت کیا ہے۔ فَجَزَآءٌ. مِثْلُ. مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ وَاللّٰهُ رَبِّنَا. رَبِّنَا کو صفت میں بدل ڈال کر جر اور ندا یا اَمْدَحُ فعل کو مضمر مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب

دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَیَذَرَکَ وَالِھَتَکَ. یَذَرَکَ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاجْمَعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ میں شرکاءکم نصب کے ساتھ مفعول معہ یا معطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجْمَعُوْا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ اور کم پر جو کہ امر کم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَکَاَیِّنْ مِّنْ اٰیَةٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَمُرُّوْنَ عَلَیْھَا ارض کو اُس کے ماقبل پر عطف کر کے جر اور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اُس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحُرِّمَ عَلٰی قَرْیَةٍ حرم فعل ماضی کا صیغہ حرف را کے فتحہ کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغۂ وصف حرم) اکے لحاظ سے فتحہ حا کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرۂ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اُس کے علاوہ اُس کی قرأت حَرَامٌ فتحہ اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ یٰسٓ مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتحۂ نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ میں آتے ہیں) کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور بہر نداء ہونے کے لحاظ سے اُس کو رفع بھی دیا جاتا ہے سَوَاءً لِّلسَّائِلِیْنَ. سَوَاءً کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی ھُوَ سَوَاءٌ بحذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ لفظ حین کو رفع نصب اور جر تینوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِیْلِهٖ یَا رَبِّ. قِیْلَهٗ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جر دے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پر اُسے عِلْمُ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ قٓ مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتحہ و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔ اَلْحُبُکِ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور با دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتحہ۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتحہ اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔ وَالْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَالرَّیْحَانُ ہر سہ حروف (ب۔ ف اور ن) رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَحُوْرٌ عِیْنٌ کَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ حور اور عین دونوں لفظوں کے جر اور رفع اور نصب کے ساتھ یُزَوَّجُوْنَ فعل مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ: بعض علما کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اُس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جو سب سے زائد مشہور ہے قولہ تعالیٰ "فَاجْمَعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ" ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کر لو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قولہ تعالیٰ "قُوْا اَنْفُسَکُمْ وَاَھْلِیْکُمْ نَارًا" ہے۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَھْلِیْکُمْ (اپنے گھر والوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ "لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ وَالْمُشْرِکِیْنَ" کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَالْمُشْرِکِیْنَ۔ اَلَّذِیْنَ" یا اُس واو سے جو کہ کَفَرُوْا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

بیالیسویں نوع

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ: ضمائر کے بیان میں۔ ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ "اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا" پچیس کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ" کے بارہ میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو جیسے "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" یا وہ اِلَّا کے بعد واقع ہو جیسے "اَمَرَ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ" کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آ سکتی تھی للہٰذا بجبوری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع: یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ وَنَادٰى نُوْحُ ابْنَهٗ . وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ . اِذَا اَخْرَجَ يَدَهٗ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا یا ضمیر کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ میں ہے کہ ضمیر اُس عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلوا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ" یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکہ قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اُس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ" میں عُفی کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جس کی طرف اِلَيْهِ کی ضمیرہ پھر رہی ہے۔ یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اُس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اُس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی جیسے کہ فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى. وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ. اور فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖ اِنْسٌ وَّلَا جَانٌّ میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نِعْمَ. بِئْسَ اور تنازُع کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ فَلَوْلَا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور كَلَّا اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمر بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اُس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ" میں شمس کو مضمر کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہی سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سننے والے

شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمر بنا دیا جاتا ہے مثلاً کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ اور مَا تَرَکَ عَلٰی ظَهْرِهَا کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے۔ اور لِاَبَوَیْهِ میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمر ہے اور پہلے اُس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اُس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ ''وَمَا یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖ'' یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ فَاِنْ کُنَّ نِسَاءً میں اور قولہ تعالیٰ ''وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ'' میں قولہ تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی جا سکتی ہے مگر جو ضمیر اس پر عائد ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے جیسے کہ ''کَلَالَۃً'' میں خداوند کریم فرماتا ہے ''فَاِنْ کَانَتَا اثْنَتَیْنِ'' حالانکہ پہلے کوئی ایسا تثنیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر کَانَتَا کی ضمیر کا عود ہو سکے اخفش اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ کَلَالَۃً کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا جاتا ہے لہٰذا اُس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح مثنیٰ لائی گئی جس طرح کہ مَن کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اُس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے زمخشری کہتا ہے اس کی مثال ہے اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فقیرا اور غنیاً کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود اُن میں سے ایک ہی شے کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَکَبِیْرَةٌ'' کہ اس میں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس استعانت کی جانب جو استعینوا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ ''جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ'' یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَحَقُّ اَنْ تُرْضُوْهُ'' میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسولؐ دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسولؐ کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور روبرو اُن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُن کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تثنیہ کی ہوتی مگر اُس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ'' حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے نکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اُس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ'' یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً چنانچہ یہ ضمیر اولاد آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے میں کہتا ہوں یہی استخدام[1] کا باب ہے۔ اور اسی سے ہی قولہ تعالیٰ ''لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ'' پھر فرمایا قَدْ سَاَلَهَا یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملابس (ہمشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آتی ہے مثلاً اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحٰهَا یعنی اُس (شام) کے دن کا دوپہر نہ کہ خود شام کا دوپہر کہ

[1] استخدام ایک مشترک لفظ کہہ کر پھر دو لفظ اور بھی کہے جن میں ایک لفظ سے مشترک لفظ کے ایک معنی اور دوسرے لفظ سے دوسرے معنی مراد ہوں۔ مترجم

اُس کا دو پہر ہوتا ہی نہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے) مثلاً قولہ تعالیٰ "اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنَ" کہ اس میں لہ کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلۂ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تر ذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَکَذٰلِکَ جَعَلْنَا لِکُلِّ نَبِیٍّ شَیَاطِیْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ یُوْحِیْ بَعْضُھُمْ اِلٰی بَعْضٍ" میں پہلے مفعول کو موخر کر دیا تاکہ اُس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اُس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیہ اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اُس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی مسندالیہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا" اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِلٰی اِلٰہِ مُوْسٰی وَاِنِّیْ لَاَظُنُّہٗ کَاذِبًا" میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ" میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارہ میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضمائر کا توافق ہونا چاہئے۔ یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اَنِ اقْذِفِیْہِ فِی التَّابُوْتِ فَاقْذِفِیْہِ فِی الْیَمِّ" میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زمخشری نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے اور زمخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعثِ خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظمِ کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتُعَزِّرُوْہُ وَتُوَقِّرُوْہُ وَتُسَبِّحُوْہُ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں۔ اور اُس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اُس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضمائر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْتَفْتِ فِیْھِمْ مِنْھُمْ اَحَدًا" کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فیھم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منھم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔ اس بات کو ثعلب اور مبرد نے کہا ہے اور ایسی ہی قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْہُ ....." میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں۔ مگر ایک علیہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ سہیلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے اور اُس کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دِل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جعل کی ضمیر خداوند کی جانب راجع ہے اور کبھی ضمائر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْھَا اَرْبَعَۃٌ حُرُمٌ" میں ضمیر کا مرجع اثنی عشر ہے مگر پھر خداوند کریم نے

ارشاد فرمایا "فلا تظلموا فیهن" اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعة کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل: یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدا یا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہو اور کہا گیا ہے کہ اس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اس کا وقوع ہوتا ہے) مثلاً قولہ تعالیٰ "واولئک هم المفلحون. وانا لنحن الصافون. کنت انت الرقیب علیهم. تجدوه عند الله هو خیرا. ان ترن انا اقل منک مالا. هؤلاء بناتی هن اطهر لکم" اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ "هن اطهر" نصب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جرجانی اس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "هو یبدئ و یعید" سے دیتا ہے اور ابوالبقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ "ومکر اولئک هو یبور" کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں (۱) اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ) (۲) تاکید اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامة قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین اکجائی نہیں کی جاسکتی چنانچہ "زید نفسه هو الفاضل" کبھی نہ کہا جائے گا (۳) اختصاص (خاص بنا دینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زمخشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اولئک هم المفلحون" میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور اس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ تو کید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ۔ اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اس کا کل یا جزو کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ اس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔ چہارم یہ کہ اس میں ابتدا یا اس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔ پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم لیا کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ قل هو الله احد. فاذا هی شاخصة ابصار الذین کفروا. فانها لا تعمی الابصار اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اس کا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ: ابن ہشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اس وقت تک کبھی اس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ انه یراکم کے بارہ میں زمخشری کا یہ قول کہ "ان کا اسم ضمیر شان ہے" کمزور قرار دیا گیا اور بہتر یہ ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ "انه یراکم" میں ہے) ضمیر شیطان کہا جائے کہ اس کی

تائیدِ وقبیلَهٗ: کے بالنصب پڑھنے سے ہو رہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اُس پر (منصوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ: غالبًا ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے۔خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے مثلًا وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ. وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ اور قولہ تعالیٰ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا۔مگر ذوی العقول کی جمع کے بارہ میں غالبًا یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُس کے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلت ہو تو اُس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا...... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے۔اُس پر منہا کی ضمیر صیغۂ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ" اور اس ضمیر کا اعادہ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد پر اطلاق کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اُس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اُن کا ممیز جمع تھا اس واسطے اُس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ: جس وقت کہ ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہئے۔کیونکہ قرآن میں یہی روش آئی ہے اللہ پاک فرماتا ہے۔"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ" پھر فرماتا ہے "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغۂ جمع ارشاد کیا۔ایسے ہی وَمِنْهُمْ مَنْ یَّسْتَمِعُ اِلَیْکَ. اِلٰی. وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ. اور. وَمِنْهُمْ مَنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ وَلَا تَفْتِنِّیْ اَلَا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا. میں بھی۔شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے۔قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتدا کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔وہ جگہ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا مَا فِیْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُکُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰی اَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خَالِصَةٌ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ میں وارد کیا اور پھر لفظی رعایت کر کے وَمُحَرَّمٌ کہا۔ابن حاجب اپنی امالی میں بیان کرتا ہے "اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اُس کے بعد معنی پر بھی اُسے محمول کر لیں۔مگر جبکہ پہلے وہ معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اُسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں اور ابن جنی کتاب المحتسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہ دی ہے۔قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَیِّضْ لَهٗ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِیْنٌ. وَاِنَّهُمْ لَیَصُدُّوْنَهُمْ وَیَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے حَتّٰی اِذَا جَاءَنَا دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرح گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہئے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔اللہ پاک فرماتا ہے "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا" کہ (پہلے ضمیر کا

مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لہ صیغہ واحد کے ساتھ) ابن خالویہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے مَنْ یا اُسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ "وَمَنْ يَّقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتَعْمَلْ صٰلِحًا"۔ "مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ ..... وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالویہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے اُس ایک مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُّدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" ہے کہ اس میں يُؤْمِنْ. يَعْمَلْ اور يُدْخِلْهُ" میں ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اُس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِيْنَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اُس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ: تذکیر و تانیث' تانیث کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔ مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تاوقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ. قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ" میں ہے۔ پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَخَذَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَخَذَتِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورۂ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اُس کی ترجیح نکلتی ہے۔ جس مقام پر فعل مونث کا اسناد اُس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مونث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مونث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اُس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّیْ" میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مونث ہے۔ لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ فَذٰنِكَ بُرْهَانٰنِ مِنْ رَّبِّكَ میں دونوں مشار الیہ ید اور عصی کو باوجود اس کے کہ وہ مونث ہیں مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔ اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ. اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ. اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا" (اور اس کی قرأت تشابہت بھی کی گئی ہے) اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ. اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ "جَآءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" اور "وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ عَاصِفَةً" کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ

مَنْ حقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ" اور قولہ تعالیٰ "فَرِيْقًا هَدٰى وَفَرِيْقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ" کے مابین فرق کیا ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروفِ فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ من حقَّتْ میں لفظ من کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مونث ہے۔بدلیل۔ولَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَسُوْلًا پھر اس کے بعد فرمایا۔ومِنْهُمْ مَنْ حقَّتْ عليهِمُ الضَّلالَةُ یعنی انہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (بجائے حقَّتْ کی) ضَلَّتْ ارشاد فرماتا تو ضرور تھا کہ تاء تانیث متعین ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی ہیں۔پس جبکہ ان کے معنی بھی واحد ہوتے تو تائے تانیث کا ثابت رکھنا اسے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اس حالت میں وہ اسی شے میں ثابت ہوتی جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے (یعنی مونث میں) اور فَرِيْقًا هَدٰى میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے اس واسطے اگر فَرِيْقٌ ضَلُّوْا کہا جاتا تو وہ بغیر تاء تانیث کے آتا۔اور قولہ تعالیٰ "حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ" اسی پہلے جملہ کے معنی میں ہے لہٰذا وہ بغیر تاء تانیث کے لایا گیا اور یہ اہل عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ اُن کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اُس وقت پھر اُس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ: تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کی ضوابط) معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔تنکیر کے کئی اسباب ہیں (۱) وحدت کا ارادہ مثلاً وجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور ضرب اللّٰهُ مثلاً رجلاً فِيْهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُوْنَ وَرَجُلاً سلماً لِرَجُلٍ (۲) نوع کا ارادہ مثلاً هذا ذِكْرٌ یعنی نوع من الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ یعنی نوعٌ غريبٌ من الغشاوة لا يتعارفه الناس بحيث غطى مالا يتغيطه شيءٌ من الغشاوات (ایک عجیب طرح کا پردہ (مانند یا جالا) ہے۔جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا) ولَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيَاةٍ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں ازدیادِ عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ" میں جو تنوین تنکیر ہے اُس سے نوعیت و وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔(۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جا سکتا ہے۔تعیین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اُس کی تعریف کر سکنا محال ہے مثلاً فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ یعنی بِحَرْبٍ اَيِّ حَرْبٍ (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) ولَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔"سَلَامٌ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ"۔اِنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ۔(۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔مثلاً اَئِنَّ لَنَا لَاَجْرًا یعنی وافراً (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی "بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی

جھٹلائے گئے۔ (۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جس کی وجہ سے اُس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ نَظُنُّ اِلَّا ظَنًّا" یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ اُن کا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ" اور قولہ تعالیٰ "مِنْ اَیِّ شَیْئٍ خَلَقَهٗ" بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اُس (انسان) کو ایک حقیر شے اور ناچیز شے سے پیدا کیا اور پھر اُسی شے کو اپنے قول "مِنْ نُّطْفَةٍ" سے بیان بھی کر دیا۔ اور (٦) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے مثلاً وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ یعنی خدا کی رضامندی بھی جنتوں سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قَلِیْلٌ مِنْکَ یَکْفِیْنِیْ وَلٰکِنْ قَلِیْلُکَ لَا یُقَالُ لَهٗ قَلِیْلٌ تیری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا" کی تنوین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اس نے اس کے معنی لیلاً قلیلاً تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر اتنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی دمقنس کو اس کی کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزر پر قاصر کر دیا ہے اور کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اس کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اُس کے بکثرت اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔ اور سکاکی نے اس بات کو بھی اسباب تنکیر میں سے شمار کیا ہے کہ اُس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شے کی اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے۔ چنانچہ اُس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کو انجان بتائے جائے۔ مثلاً تم کہو ھَلْ لَکُمْ فِیْ حَیْوَانٍ علی صورۃ انسان یقول کذا؟ اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے ھَلْ نَدُلُّکُمْ عَلٰی رَجُلٍ یُّنَبِّئُکُمْ گویا کہ وہ لوگ اُس کو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو جانتے ہی تھے۔ اور سکاکی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تنکیر کے اسباب میں عموم کے قصہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو مثلاً لَا رَیْبَ فِیْهِ۔ فلا رَفَثَ یا شرط کے سیاق میں وارد ہو مثلاً وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ؟ یا امتنان (احسان جتانے والا) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا؟ اور تعریف (معرفہ کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں (۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ اُس کا) مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے۔ (۲) علمیت کے ساتھ تاکہ اُس کو ابتداء ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اُس کے لئے مخصوص ہے بعینہٖ سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں۔ مثلاً قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ...... مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اُس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوبؑ کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے۔ جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سری اللہ تھے اور سری اللہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ" ہے اور اس میں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے۔ جو یہ کہ اس (اَبِیْ لَهَبٍ) کے ساتھ اُس شخص کے جہنمی ہونے کا کنایۃً بھی نکلتا ہے۔ (۳) اشارہ کے ساتھ تاکہ معرف کو از روئے حس کے سامع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح ممیز کر دیا جائے۔ جیسے هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ؟ اور اس شے پر بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غباوت (کند ذہن ہونے) کی

تعریض کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کرسکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بالاشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے ھذا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذٰلِکَ اور اُولٰئِکَ سے اشارہ کرتے ہیں۔ پھر قرب کے ساتھ اُس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے مثلاً کفار کا قول اَھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ۔ اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلاً. مَاذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِھٰذَا مَثَلاً" یا جیسے اللہ پاک کا ارشاد "وَمَا ھٰذِہِ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا اِلَّا لَھْوٌ وَّلَعِبٌ" اور اشارہ بعید سے اُس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً "ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" اُس کے درجہ کی دور کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بالاشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ اُن اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد آنے والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً اُولٰئِکَ عَلٰی ھُدًی مِنْ رَّبِّھِمْ وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ؟ (۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اُس کے خاص نام کے ساتھ برا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اُس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اُس کی توہین کے خیال سے اور اُن کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اُس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر الَّذِیْ یا اُسی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّکُمَا" اور "رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ ھُوَ فِیْ بَیْتِھَا" اور گاہے یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا" اور "وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا" اور "اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَھَنَّمَ" یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ اٰذَوْا مُوْسٰی فَبَرَّاَهُ اللّٰہُ مِمَّا قَالُوْا؟" یعنی خداوندکریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ اُن کو آدر (جس کے بیضے پھول گئے ہوں اُسے آدر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہٰذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے اُن کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی۔ اس واسطے یہاں تعریف بالموصول اختصار کر دی گئی؟ (۵) معرف بالف ولام معہود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے اور یا الف ولام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو اکتالیسویں نوع بیان حروف اَل مترجم عفی عنہ) اور (۶) بالاضافۃ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْھِمْ سُلْطَانٌ" اور "وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ؟" دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالاضافت عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)

---

[۱] ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال [illegible] کسی ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں شمار کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ o اَللّٰهُ الصَّمَدُ o" میں اَحدٌ کے نکرہ اور الصَّمَدُ کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاوی میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارہ میں کئی جواب دیئے جا سکتے ہیں اور وہ حسب ذیل احدٌ کی تنکیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ احدٌ کا مدلول جو کہ خدا کی ذات مقدسہ ہے اس کی تعریف کرسکنے اور اسے احاطہ کرلینا غیر ممکن ہے۔

(۱) احدٌ پر یہ ہے کہ الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے۔ جس طرح غیر کل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اس کی ایک شاذ قرأت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ الاَحَدُ اللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرأت کو ابوحاتم نے کتاب الزینت میں جعفر بن محمد کے واسطہ سے بیان کیا ہے اور (۳) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ "ھُوَ" مبتدا اور اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں معرفہ ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا اور اسی وجہ سے اَللّٰهُ الصَّمَدُ میں بھی دونوں جزء معرف بنا دیئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولیٰ سے مطابق ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں احـــدٌ کو کیوں معرفہ نہیں کیا۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تنکیر پر لانے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا گیا ہے۔ اسم اللہ کو مبتدا اور احـــدٌ کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدہ دیگر یہ بھی تعریف و تنکیر ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دوبار ہوا تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ دونوں معرفہ (۲) دونوں نکرہ (۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ اور (۴) اس کے برعکس یعنی اول معرفہ۔ اور دوم نکرہ ہوگا۔ اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اول ہے اور اس کی وجہ اس معہود پر دلالت کرتا ہے جو کہ لام یا اضافت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ. اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ. وَجَعَلُوْا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ. وَقِهِمُ السَّيِّاٰتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّاٰتِ. لَعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اول سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معہود سابق ہے۔ جیسے اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً کہ بے شک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابن حاجب نے قولہ تعالیٰ "غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شھـــــر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں ان میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ماتقدم (پہلے گزرہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" میں یہ دونوں قسمیں جمع ہو گئی ہیں چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یُسر کا غیر ہے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عُسر (تنگی) دو یُسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اول اسم

نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے مثلاً اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ. فِیْهَا مِصْبَاحٌ. اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ. اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ. صِرَاطِ اللّٰهِ. مَا عَلَیْهِمْ مِّنْ سَبِیْلٍ. اِنَّمَا السَّبِیْلُ اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہا جائے گا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اس واسطے کبھی قرینہ اُن اسموں کے باہم مغائر ہونے پر قائم ہوتا ہے جیسے ویوم تقوم السَّاعَةُ یُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ. مَا لَبِثُوْا غَیْرَ سَاعَةٍ. یَسْئَلُکَ اَهْلُ الْکِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتَابًا وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْهُدٰی وَاَوْرَثْنَا بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ الْکِتَابَ هُدًی زمخشری کہتا ہے ھدی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السلام دین۔ معجزات۔ شریعتوں۔ اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گاہے کوئی قرینہ اتحاد واسماء پر قائم ہوتا ہے جیسے وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرُوْنَ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا تنبیہ شیخ بہاؤالدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالات یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اس کو توڑ دیتی ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جبکہ دونوں اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گی قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" نقض وارد کرتا ہے کہ اس میں دونوں جگہ الاحسان کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جداگانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل مراد ہے اور دوسرے احسان سے ثواب ایسے ہے قولہ تعالیٰ اِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے اور پھر یونہی اس ساری آیت کریمہ میں "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ" اور قولہ تعالیٰ هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے۔ اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ" یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایک دوسرے کے متغائر ہیں۔ پہلے سے آدم مراد ہیں۔ اور دوسرے انسان سے اولادِ آدم یا قولہ تعالیٰ وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الْکِتَابَ فَالَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتَابَ یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے توراۃ وانجیل مراد ہے اور قسم دوم (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغائر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہو یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول "وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ" اور قولہ تعالیٰ "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ. قُلْ قِتَالٌ فِیْهِ کَبِیْرٌ" دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے دوسرا اسم بعینہٖ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔ قسم سوم میں قولہ تعالیٰ اَنْ یُّصْلِحَا بَیْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَیْرٌ. وَیُؤْتِ کُلَّ ذِیْ فَضْلٍ فَضْلَهٗ۔ وَیَزِدْکُمْ قُوَّةً اِلٰی قُوَّتِکُمْ۔ لِیَزْدَادُوْا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِهِمْ. زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ وغیرہ آیتوں سے نقض وارد ہو رہا ہے کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس بات کے کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدۂ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی کیونکہ الاحسان میں جیسا کہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت اَلنَّفْسَ اور اَلْحُرُّ کی آیت کی ہے بخلاف آیۃ العسر کے کہ اس میں الف لام عہد کا یا استغراق آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور ایسے ہی آیت کریمہ وَمَا یَتَّبِعُ اَکْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ میں (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے

کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جداگانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہٖ وہی پہلا ظن ہے ۔ اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) برا ہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں ۔ آیۂ صلح میں کوئی امر اس بات سے رو کنے، والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے ۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہئے اور یہ نہ کہنا چاہئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام بنا دیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے ۔ آیۂ قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلاشک و شبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سریہ (حملہ مہم) میں ہوتی تھی اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہٖ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیۂ کریمہ "وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ......" تو اُس کے متعلق طیبی نے یہ جواب دیا کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے ۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول "سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ" میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اُس کی تنزیہ (پاکی) میں اطناب کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جنانے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے اور شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دومرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ اُن دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو ۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کھلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہوں ۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیۂ قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا جو اُس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اُس کی صورت یہ ہے کہ آیۂ قتال میں پہلا قتال سائل کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوات والسلام کے کلام سے ہوئی ہے ۔

قاعدہ: افراد اور جمع ۔ مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَآء اور اَرْض کا مفرد اور جمع ہونا ہے ۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی ارض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سمٰوات. سمآء کی جمع وارد ہوئی ہے ارض کی جمع نہ آنے کی وجہ اُس کا ثقیل ہونا ہے ۔ کیونکہ اُس کی جمع ہے اَرْضُوْنَ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے مگر سَمَآءَ کی جگہ صیغۂ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے ۔ جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے اُن باریکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ماحصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَآءَ کو صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے مثلاً "سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ" یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کی لحاظ سے "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ" یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے "قُلْ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰهُ" کیونکہ یہاں پر اُن سبھوں کو غیب سے لاعلم محض

بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان و زمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ. ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَآءِ اَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ یعنی تمہارے اوپر سے۔

الرِّيْحُ: (ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيَاحُ آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں ریح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے اَللّٰهم اجعلها رِيَاحًا ولا تعجلها رِيْحًا یعنی اے خدا تو اُس کو (ہوا کو) ریاح بنا اور ریح نہ بنا اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (ہیئتیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اُسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے لہٰذا رحمت میں بہت سے ہوائیں ہوئیں اور عذاب کی حالتیں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ "وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ" جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اُس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں۔ مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ" میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔ دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی مقام ہوا (باد مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھمیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توکید فرما دی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّشَاْ يُسْكِنِ الرِّيْحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ" بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت: نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغۂ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيْلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سُبُلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ" اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی ایکساں ہیں اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کی اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اُس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔

چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "وَاللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ وَالَّذِیْنَ كَفَرُوْا اَوْلِیٰٓؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ یُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النُّوْرِ اِلَی الظُّلُمَاتِ"

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جنت جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جنان (باغ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ علت بھی قرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب اس واسطے ریاح اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغۂ جمع لانا اور نار کو مفرد وارد کرنا مناسب خیال کیا گیا۔

سمع مفرد اور بصر جمع آتی ہے اس لئے کہ سمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہٰذا وہ مفرد لائی گئی اور بصر اس کے خلاف ہونا وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سمع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بصر رنگوں اور موجودات عالم سب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں چنانچہ ان دونوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اُس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

الصَّدِیْق مفرد آتا ہے اور اَلشَّافِعِیْن کو جمع وارد کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ اور ایسا کرنے کی حکمت معمولاً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچے دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اُس کے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمدلی کے احساس سے اُس کی سفارش کے لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور بیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالبـــاب جہاں آیا ہے بصیغۂ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تثنیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغۂ تثنیہ وارد کیا گیا ہے وہاں ان کو موسم صیف (گرما) اور موسم شتا (سرما) کے مشرق۔ اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ ان کو بصیغۂ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جاڑے اور گرمی) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اُسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے۔

سورۃ الرحمٰن میں ان کا وقوع صیغہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق[1] سیاق المزدوجین[2] ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی دونوعیں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد نباتات کی دونوعیں تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دو نوع بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلے

---

[1] سیاق۔ طریق عبارت۔ مترجم۔

[2] مزدوج ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ گفتگو کرنے والا قافیہ بندی اور سجع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور ہرف سجع اور قافیہ کا آخری حرف ان میں ایک دوسرے سے بالکل ملتے جلتے ہوں مثلاً قول تعالیٰ "وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِيْنٍ"۔ (کشاف اصطلاحات الفنون)

اور سبزیاں ہیں ان کا بیان کیا۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دو نوع انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد از اں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہٰذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا۔ اور قولہ تعالیٰ "فلا اُقسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ والْمَغَارِبِ اِنَّا لَقَادِرُوْنَ" میں اُن کو بصیغۂ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورۃ الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرتِ الٰہی کی وسعت اور اُس کی عظمت پر دلالت کریں۔

فائدہ! جس مقام پر لفظ اَلْبَارُ بصیغۂ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں "اَبْرَارُ" کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں "بَرَرَۃٌ" کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ بَرَرَۃٌ اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَارٌّ کی جمع ہے اور بَارٌّ بَرٌّ سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے اور جہاں نسب کے ذکر میں اخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اُس کو اِخْوَۃٌ کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اِخْوَانٌ کہی گئی ہے اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ" اور نسب کے بیان میں "اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِیْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدہ کے خلاف اور برعکس ہے)

فائدہ: ابوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارہ میں تالیف کی ہے اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیے ہیں۔ مگر چونکہ اُن میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں۔ لہٰذا میں ذیل میں چند مثالیں اُنہی الفاظ کے دے دینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد کے دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث دِقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں اَلْمَنُّ اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلسَّلْوٰی اس کا واحد بھی نہیں سنا گیا۔ اَلنَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر بموزن قدیم وقبیل کی جمع ہے۔ اَلْعَوَانُ اس کی جمع عُوْنٌ ہے۔ اَلْهُدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلْاَعِصَارُ اس کی جمع اَعَاصِیْرُ آتی ہے۔ اَلْاَنْصَارُ اس کا واحد نَصِیْرٌ ہے جیسے کہ شَرِیْفٌ کی جمع اَشْرَافٌ آتی ہے۔ اَلْاَزْلَامُ اس کا واحد ہے زَلَمٌ اور کہا گیا ہے کہ زُلَمٌ ضمہ کے ساتھ مِدْرَارًا اس کی جمع مَدَارِیر ہے۔ اَسَاطِیْرُ اس کا واحد ہے اَسْطُوْرَۃٌ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اسطار لفظ سَطْرٌ کی جمع ہے اَلصُّوَرُ صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَار کا واحد ہے۔ فُرَادٰی۔ فَرْدٌ کی جمع ہے۔ قِنْوَانٌ لفظ قِنْوٌ اور صِنْوَانٌ لفظ صِنْوٌ کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آئی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔ اس بات کو ابن خالویہ نے کتاب لیس میں بیان کیا ہے۔ اَلْحَوَایَا حَاوِیَۃٌ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِیَا کی جمع ہے۔ نُشُرٌ لفظ نشور کی جمع ہے۔ عِضِیْنَ عِزِیْنَ عِضَہٌ اور عِزَۃٌ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمَثَانِیْ مُثَنّٰی کی جمع ہے۔ تَارَۃً اس کی جمع تَارَاتٌ آتی ہے اور تیر بھی۔ اَیْقَاظًا یَقِظٌ کی جمع۔ اَلْاَرَائِکُ اَرِیْکَہ کی جمع ہے۔ سَرِیٌّ۔ سُرِیَانٌ اس کی جمع آتی ہے۔ جس طرح کہ خَصِیٌّ کی جمع خِصْیَان آیا کرتی ہے۔ آنَاءَ الَّیْلِ آنا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن معًا کے آتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنْیٌ بروزن قِرْدٌ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اَنُوَۃٌ بروزن فُرْقَۃٌ کی جمع ہے۔ اَلصَّیَاصِیْ۔ صِیْصِیَۃٌ کی جمع ہے۔ مِنْسَاَۃٌ کہ اس کی جمع مَنَاسِیْ آتی ہے۔

اَلْحَرُوْزُ اس کی جمع حُرُوْ ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔ غَرَابِیْبُ. غِرْبِیْب کی جمع ہے۔ اَتْرَابُ. تِرْبٌ کی جمع ہے۔ الآ. الی بروزن مَعْنی اور کہا گیا ہے کہ اِلَیٌّ بروزن ققففی اور بقول بعض اِلَیٌّ بروزن قِرْدٌ کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ اِلْوَیٌ جمع ہے۔ التَّرَاقِیْ. تَرْقُوَہ کی جمع ہے بفتح اوّل الامشاج. مَشِیْجٌ کی جمع ہے۔ اَلْفَافًا. لِف بالکسر کی جمع اَلْعِشَارُ. عُشَرٌ کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹنیاں) اَلْخُنَّسُ. خانِسَۃ کی جمع ہے اور اسی طرح اَلْکُنَّسُ بھی اَلزَّبَانِیَہ. زِبْنِیَہ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِنٌ یا زَبَانِیْ کی جمع ہے اتفاقا. شَتٌّ اور شَتِیْتٌ کی جمع ہے۔ اَبَابِیْلَ اس کا واحد نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اَبُوْلٌ مثل عَجُوْلٌ کے اور بقول بعض اَبِیْلٌ مثل اَکْلِیْل اس کا واحد ہے۔

فائدہ: قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ۔ مَثْنٰی وثُلاثَ وَرُبَاعَ اور غیر عددی میں سے طُویٰ کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اُخَرُ قولہ تعالیٰ واُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ میں آیا ہے راغب وغیرہ کا بیان ہے۔ اُخَرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جس میں الف ولام ہوتا ہے (اَلْاُخْرٰی) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو۔ مِنْ کا ضرور ذکر ہوتا ہے۔ اس حالت میں اس کو مثنی جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بناتے اور یا مِنْ اس کے ساتھ حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اس پر الف ولام آتا ہے اور اس طرح کے افعل کا تثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخَرُ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ اس پر بغیر الف ولام آنے کے اس کا مثنیٰ اور مجموع بنایا جاتا ہے (بدیں وجہ اس کا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی آیت مذکورہ کے بارہ میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اُخَرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اُس الف ولام یعنی الآخر سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف لام کی تقدیر ہے اور من وجہ نہیں بھی ہے۔

قاعدہ: جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالت میں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع سے ہر ایک فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ جائے۔ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اُس کی ماں حرام کی گئی ہے۔ يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ یعنی خدائے تعالیٰ ہر شخص کو اس کی اولاد کے بارہ میں نصیحت کرتا ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اُس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے اُن میں سے ہر ایک شخص کو (فرد کو) پورے اسی اسی کوڑے مارو۔ اور شیخ عزالدین نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مومن اور نیکوکار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں اُمور کا معاً احتمال ہوتا ہے ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے آپڑے۔ تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعمیم بھی

چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ" میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ! ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں۔ مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں وہ اہلِ عرب کے قول شَجَرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت اور درخت کا سوکھ جانا یا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں۔ اور خوف کا ماخذ ہے نَاقَةٌ خَوْفَاءُ یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول "يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُوْنَ سُوْءَ الْحِسَابِ" میں اللہ سے ڈرنے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خَاشِيْ (ڈرنے والا) قوی کیوں۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی ذلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ۔ ش اور ی ان تینوں حروف کے ردوبدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے۔ جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خیش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ۔ اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور یہ بات کہ پھر يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدائے تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالیٰ نے ان کی قوت اور مضبوطی خلقت کا ذکر کیا تھا اس واسطے اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِهِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدائے تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ انسانوں کے بارہ میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اُس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اُسے ثابت کیا جائے۔ اَلشُّحُّ اور اَلْبُخْلُ کہ شح کے معنی سخت ترین بخل جو کئے ہیں۔ (مکھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شح اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لالچ) بھی پائی جاتی ہے اور عسکری نے بخل اور ضنن کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ ضنن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے اور بخل ہبہ کر دی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے[1] هُوَ ضَنِيْنٌ بِعِلْمِهٖ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (منگنی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں عاریت دینے والے

---

[1] وہ اپنے علم پر تنگدلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں مضائقہ کرتا ہے۔ مترجم

شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا[1] وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِيْنٍ اور بِبَخِيْلٍ نہیں فرمایا۔ سَبِيْلٌ اور طَرِيْقٌ ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "يَهْدِيْ اِلَى الْحَقِّ وَ اِلٰى طَرِيْقٍ مُّسْتَقِيْمٍ" راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔ جاءَ اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر ان کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جآءَ جواہر اور اعیان کے بارہ میں کہا جاتا ہے اور دوم یعنی آتی معانی اور زمانوں کے بارہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی سبب سے لفظ جآء کا وقوع قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ جَاءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ. وَجَاءُوْ عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ. وَجِيْٓءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ" میں ہوا ہے کیونکہ بار شتر۔ قمیص۔ دم اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں اور قولہ تعالیٰ اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ اور اَتَاهَا اَمْرُنَا میں اتا کا لفظ آیا ہے کیونکہ امر الٰہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات اور قولہ تعالیٰ: 'وَجَآءَ رَبُّكَ" (یعنی اس کا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں۔ جو مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ جَاءَ اَجَلُهُمْ بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شے کے مانند ہے اور کوئی شخص اس کے آنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ اسی وجہ سے اہل عرب کے قول حَضَرَةُ الْمَوْتُ میں اس کی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوْا فِيْهِ يَمْتَرُوْنَ اور اَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی جئناک عذاب کے واسطے ہے۔ اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے اور راغب کہتا ہے کہ اِتْيَانٌ آسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں۔ اس لئے وہ مطلق مجیٔ سے خاص تر ہے اور اسی سے اس سیلاب کے لئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے ادھر چلا جار ہا ہو کہا جاتا ہے اَتِيٌّ. وَ اَتَاوِيٌّ. مَدَّ اور اَمَدَّ راغب کا قول ہے کہ اِمْدَاد کا لفظ اکثر پسند کی جانے والی چیزوں کے بارہ میں آیا ہے مثلاً وَاَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ اور مد کا استعمال ناپسند شے کے حق میں ہوا ہے۔ جیسے "وَنَمُدُّ لَهٗ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا. سَقٰى اور اَسْقٰى یعنی سقی اس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کلفت نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اس کا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارہ میں کیا گیا ہے مثلاً وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا اور دوسرا لفظ یعنی اَسْقٰى ایسی چیز کے بارہ میں آتا ہے کہ اس کے اندر کلفت ہوا کرتی ہے۔ اسی بات اس کا ذکر دنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاَسْقَيْنَاهُمْ مَّآءً غَدَقًا" اور راغب کا قول ہے۔ اِسْقَا کا لفظ بہ نسبت اَلسَّقْيِ زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اِسْقَآءَ اسے کہتے ہیں کہ اس کے (انسان کے) لئے وہ شے بنا دی جائے جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے۔ اور اَلسَّقْيِ کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو پینے کی چیز کر دی جائے۔ عَمَلٌ اور فِعْلٌ. عَمَلٌ اس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی ہو اور فعل اس کے برخلاف ہے مثلاً كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ. كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کئے جانے والوں پر تباہی واقع ہوگئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ" میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے

---

[1] اور وہ (رسول) غیب پر تنگدل نہیں ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتانے میں کمی نہیں کرتا۔ مترجم

وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُس کی تعمیل کردیتے ہیں۔غرضیکہ فعل کا موقع ایسے امور ہیں جو فوراً ہو جاتے ہیں لیکن عمل کے ساتھ اُن کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصۂ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں" جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ اُسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل خداوند کریم کے قول یَعْمَلُوْنَ لَہٗ مَا یَشَاءُ اور مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا سے بھی نکلتی ہے اس لئے کہ چوپایہ جانوروں' پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔اور قولہ تعالیٰ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو جیسا کہ فرمایا ہے۔فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرَاتِ یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر پیش دستی کرو۔یا اسی طرح اپنے قول وَالَّذِیْنَ هُمْ لِلزَّکٰوۃِ فَاعِلُوْنَ میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کردیتے ہیں۔قُعُوْد اور جُلُوْس ان میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَیْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَیت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔اور جَلِیْسُ الْمَلِکِ کہنے اور قَعِیْدُ الْمَلِکِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قُعُوْد قولہ تعالیٰ فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ میں اس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا۔لہٰذا تفسحوا فی المجالس ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے۔ تمام اور کمال یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" میں یہ دونوں اکٹھے جمع ہو گئے ہیں۔چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام کے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کردینا۔اور اکمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال ڈالنا۔لہٰذا قولہ تعالیٰ تِلْکَ عَشَرَۃٌ کَامِلَۃٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے کَامِلَۃٌ کے اس میں تَامَّۃٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشَرَۃٌ سے ہو چکا تھا اور اب محض اُس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گزرتا ہے اور ایک قول میں یوں آیا ہے۔تمّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی ہے اُس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمل سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔العسکری کا قول ہے۔کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصوں۔افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اتفاقیہ تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے "البیت بکمالہ" یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے اعطآء اور ایتآء۔الجوینی کا قول ہے اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا مخبر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ اِیْتَآ اپنے مفعول کو ثابت کردینے کے بارہ میں لفظ اِعْطَآء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اِعْطَآء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اَعْطَانِیْ فَعَطَوْتُ اُس نے مجھ کو دیا پس میں دیا گیا مگر اِیْتَآء کے باب میں۔اَتَانِیْ فَاتَیْتُ نہیں کہا جا سکتا بلکہ

بجائے فَـاَتَيتُ کے فَـاَخَذتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع[1] ہوا کرتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے "قَطَعْتُه فَانْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا۔ تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہوسکتا۔ اور اسی لئے قَطَعْتُهُ فَانْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوق نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے یعنی اس کے بارہ میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے۔ قَتَلْتُهُ فَانْقَتَلَ. یا. فَمَا القَتَلَ اور ضَـرَبْتُـهُ. فَانضَرَبَ. یا. فَمَا انضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُسی وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایتـــا بہ نسبت اعـطـــاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔ الجوینی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول ملحوظ اور مرعی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ تُـؤتِـيُ الـمُـلْـكَ مَنْ تَشَاءُ اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اِسے اُسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں اس کے سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ يُؤتِـي الْـحِـكْـمَةَ مَنْ يَّشَاءُ. اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي (بوجہ قرآن کی عظمت وشان کے) اور فرمایا اِنَّـا اَعْـطَيْـنَـاكَ الْكَوْثَرَ اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدان حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکانوں سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اُس سے بڑھے ہوئے (قرب) (کوثر) کی طرف منتقل ہوں گے (یا اِس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لے جائیں گے) اور یونہی قولہ تعالیٰ يُـعْـطِـيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ یہی ہے بوجہ اس کے کہ اُس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارہ میں الکوثر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ اَعْطىٰ كُلَّ شَيءٍ کی بھی یہی حالت ہے کہ اُس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ میں بھی اعطاء کی قوت اس بات کو آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری درجہ اور برے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایتاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جیسے اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَـوا الـزَّكٰـوةَ۔ وَاَقَامَ الصَّلٰاةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ اور کہتا ہے کہ جس موضع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اٰتَيْنَا کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کی جہاں اُوْتُـوْا آیا ہے زیادہ بلیغ ہے اس لئے کہ اُوْتُـوْا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اُسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اُترے اور اٰتَيْـنَـاهُـم صرف اُنہی

---

[1] مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل ہموزن ہونے کے بعد اس طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اُس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے جیسے جمعته فاجتمع میں نے اُس کو اکٹھا کیا پس وہ اکٹھا ہو گیا یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا چنانچہ اس کی مثال میں فاجتمع مطاوع ہے۔

لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

اَلسَّنَة: اور اَلعَام: راغب کہتا ہے "اَلسَّنة کا بیشتر استعمال اس سال کے بارہ میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو اَلسَّـنَۃُ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام زیادہ تر اُس سال کے بارہ میں مستعمل ہوا کرتا ہے۔ جس میں ارزانی سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائے جائے۔ اور اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالیٰ "اَلْفَ سَـنَةٍ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَامًا" میں جو نکتہ ہے اُس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کو عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنۃ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ: سوال و جواب کے بیان میں۔ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال توجیہ واجب ہو تو اُس وقت اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنی یہ سمجھانے کے لئے کہ سائل کا سوال غلط ہے اُس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اُس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں) سکا کی اس اندازِ جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضیٰ کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ پاک فرماتا ہے یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الاَهِلَّةِ. قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کی طرح ظاہر ہو کر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدر کامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاندرات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں اُن لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتا دی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اُس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اُسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) سکا کی اور اُس کے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے اور تفتازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ "یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے"۔ اور میں کہتا ہوں کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اُسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اُن لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کے اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا۔ اُس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارہ میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اُس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اُسی بات کا کیا گیا تھا جس کو اُن لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارہ میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے ابن جریرؒ ابی العالیہ سے روایت کرتا

ہے کہ اُس نے کہا۔ ہم کو خبر ملی ہے کہ اُن لوگوں (صحابہؓ) نے کہا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ......" پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اُس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہؓ کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کرسکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ بآسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہؓ کی فہم نہایت ادق اور اُن کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کرلیا صحابہؓ اُس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور کُٹھل تھے اور یہ بات بھی اُس حالت میں ماننی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ اُن پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خواص کتاب علم ہیئت کے بارہ میں لکھی ہے اس کے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا اور آپؐ کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اُس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اُس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آجاتے اور اُن کے ذہن میں جم سکتے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" تو موسیٰ نے کہا "رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا" اب اس مقام پر سوال لفظ "ما" کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس ونسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا ادراک محال ہے لہٰذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا "اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ" یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا "رَبُّکُمْ وَرَبُّ اٰبَآئِکُمُ الْاَوَّلِیْنَ" یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سن کر فرعون نے حضرت موسیٰؑ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اب تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا "اِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ"۔

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال "یُنَجِّیْکُمْ مِّنْهَا وَمِنْ کُلِّ کَرْبٍ" ہے کیونکہ یہ قول "مَنْ یُّنَجِّیْکُمْ مِّنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول "هِیَ عَصَایَ اَتَوَکَّؤُا عَلَیْهَا وَاَهُشُّ بِهَا

عَلٰی غَنَمِیْ وَلِیَ فِیْهَا" بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ "وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یَا مُوْسٰی" (یعنی اے موسیٰ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم کی قوم کا جواب "نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِيْنَ" بھی اصل سوال "مَا تَعْبُدُوْنَ" سے زائد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اُس کے کرتے رہنے پر ہمیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ" اور قول "ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ" کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زمخشریؒ نے کہا ہے کہ "یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر لہٰذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی لہٰذا اس کا جواب نہیں ملا"۔

کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی"۔

تنبیہ: بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مضحکہ اڑائیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ۭ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ"

کتاب الایضاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ "یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اُس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ روح کا لفظ انسانی روح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰ، جبریلؑ ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف' ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس مسمّیٰ (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اِسے نہیں دریافت کیا تھا لہٰذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔

قاعدہ: بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تا کہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا "أَئِنَّكَ لَاَنْتَ يُوْسُفُ" تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا "اَنَا يُوْسُفُ" کہ یہاں جواب میں لفظ "اَنَا" سوال کے لفظ "اَنْتَ" کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی روحوں سے روز ازل میں سوال کیا "ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ" تو بندوں کی روحوں نے جواب دیا "اَقْرَرْنَا" لہٰذا یہ "اَقْرَرْنَا" اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں، محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے

اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے' لہٰذا اقرار پایا کہ "قُلِ اللّٰهُ" کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اول بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (فَمَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ اور اس کے جواب میں "قُلِ اللّٰهُ" کہا گیا)

قاعدہ: جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو لہٰذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال "مَنْ قَرَأَ" کے جواب میں تمہارے صرف "زَيْدٌ" کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذف فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک نے اس فعل کا محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل "قَرَاءَ زَيْدٌ" تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ "تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور "زَيْدٌ" کو باوجود اس کے کہ وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے' مبتدا اس لئے نہیں مانا تاکہ تم جواب کے بارہ میں اہل عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ "مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِيْ اَنْشَاهَا وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ" اور "مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ ـ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ" پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہٰذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے"۔

ابن الزملکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحویوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص "مَنْ قَامَ" کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اُس کے جواب میں "زَيْدٌ" کہا جاتا ہے تو اُس موقع پر "زَيْدٌ" فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ "قَامَ زَيْدٌ" مگر جو بات علمِ بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے "زَيْدٌ" مبتدا ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا" میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ "مَا ذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ" میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزول قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے[1]۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارہ میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو

---

[1] یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے "اساطیر الاولین" کو نازل کیا ہے۔

خود اس کو معلوم ہے اور نہ اُسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زملکانی کے اس قول پر "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ" سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ "أأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا" کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاقِ کلام بھی دلالت کر رہا ہے' اس لئے کہ "بل" صدرِ کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: مَا فَعَلْتُهٗ بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ.

شیخ عبدالقاہر کا قول ہے کہ ''جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر اکثر کی مثال يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے ("يُسَبَّحُ" فعل مجہول اور "لَهٗ" اس کا نائب فاعل ہے اور "رجالٌ" اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا "مَنْ يُسَبِّحُ" تو اس کے جواب میں کہا گیا "رجالٌ لا تلهيهم......" (يعني يُسَبِّحُوْنَهٗ رِجَالٌ")

فائدہ: بزار نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ[1] سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسبِ ذیل ہیں:

(۱) وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ......

(۲) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ.

(۳) يَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ......

(۴) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.

(۵) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.

(۶) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى.

(۷) وَيَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ".

(۸) وَيَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ".

رازی نے کہا ہے کہ نواں سال "يَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ......" سورۃ المائدہ میں ہے۔

---

[1] یعنی بجائے "اثنتی عشرۃ مسئلۃ" کے "اربعۃ عشر حرفا" بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

(۱) دسواں سورۃ الانفال میں "یَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ".

(۲) گیارہواں "یَسْأَلُوْنَکَ عَنِ السَّاعَةِ".

(۳) بارہواں "وَیَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الْجِبَالِ".

(۴) تیرہواں "وَیَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ".

(۵) اور چودہواں "وَیَسْأَلُوْنَکَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ" ہے۔

میں کہتا ہوں "روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکینِ مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ بات اسبابِ نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہؓ کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت صحیح روایت موجود ہے۔[1]

فائدہ: امام راغب نے کہا ہے "جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ (بذاتِ خود) اور کبھی "عَن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ "عـــــن" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اِس کی مثال یہ ہے "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ".

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ یا "مِـن" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے جیسے "وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ" اور "وَسْئَلُوْا مَااَنْفَقْتُمْ" اور "وَسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ" میں ہے۔

قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ہر ایک کو دوسرے پر مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَکَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَیْهِ" اگر اس میں بجائے "بَـاسِطٌ" کے "یَبْسُطُ" کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ "یَبْسُـط" کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ "کَلْب" (کتا) "بَسْط" (ہاتھ پھیلانے) کی مزاولت و مداومت کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سرِ نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا "بَـاسِطٌ" کا لفظ ثبوت وصفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بسط کی صفت کتے کے ساتھ دائم و قائم ہے)

---

[1] صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہؓ کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں۔

(۱) "یَسْتَفْتُوْنَکَ فِی النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِیْهِنَّ......" (النساء:۴:۱۲۷)

(۲) "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَةِ......" (النساء:۴:۱۷۶)

(۳) "یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ......" (المائدہ:۵:۴)

(۴) "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ" (الانفال ۸:۱)

(۵) "قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِهَا وَتَشْتَکِیْٓ اِلَی اللّٰهِ......" (مجادلہ ۵۸:۱)

چونکہ صحابہؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انہیں روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہٰذا الساعۃ، الجبال، الروح اور ذی القرنین کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق وسباق سے ثابت ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ہَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ میں اگر بجائے "يَرْزُقُكُمْ" کے "رَازِقُكُمْ" کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا ازسرِ نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدورِ فعل کے وقت اِن میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے' مثلاً وَجَاءُوْا اَبَاهُمْ عِشَاءً يَّبْكُوْنَ" اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو اُن کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کر وہ لوگ رو رہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حکایة الحال الماضية (زمانۂ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رُوگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت "نَفَقَة" کی تعبیر "اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ" (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور "اَلْمُؤْمِنُوْنَ" اور "الْمُتَّقُوْنَ" کی طرح "اَلْمُنْفِقُوْنَ" نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضٰی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ' اسلام' صبر' شکر' ہدیٰ' عمیٰ' ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" اس بارہ میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں "چونکہ مُردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی اس کا خیال رکھنا اشد تھا اس واسطے اس کے بارہ میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدد (ہر دم تازہ ہونے) پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" میں ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: زمانہ ماضی میں تجدد سے مراد حصول ہے اور مضارع میں تجدد سے یہ مراد ہے کہ اُس اَمر کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ مِنجملہ اُن کے زمخشری بھی ہیں اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤ الدین سبکی کا قول ہے کہ "اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ "عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا" کی مثال پر کیا جاتا ہے[1] کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متجدد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا" کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانہ ماضی

---

[1] اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانہ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی ہے سرمدی ہے یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

میں علم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو' کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل' اس کے بعد اوراس کے غیرز مانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَھُوَ یَھْدِیْنِ" کہ اس میں ''خَلَقَ'' کو صیغۂ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروغ عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دینا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متجدد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم: جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جب کہ ملائکہ نے کہا "سَلٰمًا" تو ابراہیمؑ نے کہا "سَلٰمٌ" کیونکہ "سَلٰمًا" کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہوسکتا ہے یعنی تقدیر عبارت "سَلَّمْنَا سَلٰمًا" ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے' بہ خلاف ابراہیمؑ کے سلام کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہٰذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیمؑ کا یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو اُن کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم: ہم نے اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر ہونے کے بارہ میں جو کچھ بیان کیا ہے۔ اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے مگر ابن الزملکانی کی کتاب تبیان پر ''التیمو یہات'' کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطر اف بن عمیرہ نے لکھا ہے' اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں "ثُمَّ اِنَّکُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوْنَ ○ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ ھُمْ مِّنْ خَشْیَةِ رَبِّھِمْ مُّشْفِقُوْنَ ○ وَالَّذِیْنَ ھُمْ بِاٰیٰتِ رَبِّھِمْ یُؤْمِنُوْنَ"

ابن المنیر نے کہا ہے کہ ''عربیت'' (عربی زباندانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء نے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملۂ فعلیہ اور بار دیگر جملۂ اسمیہ کو بلا تکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملۂ فعلیہ کا آغاز اقوایاء خلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے) جیسے "رَبَّنَا اٰمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ اُن کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے "فَقَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ"

قاعدہ (مصدر کا بیان)

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ ''اُمور واجبہ'' (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارہ میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ "فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" اور "فَاتِّبَاعٌ

بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ" میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابوحیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ "قَالُوْا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ" ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی "سَلَامًا" مستحب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی "سَلَامٌ" واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملۂ اسمیہ بہ نسبت جملۂ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محلِ اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(ا) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو چنانچہ "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَّعَمْرًا" کہنا جائز نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مَرَرْتُ زَيْدًا: کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب ہو چنانچہ هٰذَا الضَّارِبُ زَيْدًا وَاَخِيْهِ" کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغۂ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اُس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو اس لئے "اِنَّ زَيْدًا وَعُمْرٌو قَاعِدَانِ" کہنا اس لئے جائز نہیں ہوسکتا کہ "عَمْرٌو" کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب "اِنَّ" کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔لہٰذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ......" سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں "اِنَّ" کے داخل ہونے کے باوجود "اٰمَنُوْا" اور "هَادُوْا" پر "الصَّابِئُوْنَ" کا عطف علی المحل ہوا ہے۔مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا......" میں "اِنَّ" کی خبر محذوف ہے۔یعنی "مَاجُوْرُوْنَ" یا "اٰمِنُوْنَ" اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ "وَاُتْبِعُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَّيَوْمَ الْقِيَامَةِ" میں یہ بات جائز رکھی ہے کیونکہ یہاں "يَوْمَ الْقِيَامَةِ" کا عطف "هٰذِهِ" کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً "لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٍ" "قَاعِدٍ" کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ لَيْسَ کی خبر میں حرف با (جارہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اُس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَا لِـيَ اَنِّـيْ لَسْـتُ مُـدْرِکَ مَـا مَـضـٰی

وَلَا سَـابِـقٍ شَیْـئًـا اِذَا کَـانَ جَـائِیَـا

ابوعمرو کی قراءت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَخَّرْتَنِیْ اِلٰی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَکُنْ" کی دوسری قراءت میں یہ عطف مجزوم پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارہ میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے کیونکہ "لَوْ لَا اَخَّرْتَنِیْ فَاَصَّدَّقَ" اور "اَخِّرْنِیْ اَصَّدَّقْ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قنبل کی قراءت "اِنَّهٗ مَنْ یَتَّقِیْ وَیَصْبِرْ" کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قراءت "وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" (بہ فتحہ با) میں یہ عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهٗ اِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اسے اسحٰق کو عطا کیا اور اسحٰق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِّنْ کُلِّ شَیْطَانٍ" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا......" کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "اِنَّا خَلَقْنَا الْکَوَاکِبَ فِی السَّمَآءِ الدُّنْیَا زِیْنَةً لِّلسَّمَاءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)

بعض علماء نے "وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ" کی قراءت میں یہ کہا ہے کہ وہ "اَنْ تُدْهِنَ" کے معنی پر معطوف ہے۔

حفص کی قراءت "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ" نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "اَطَّلِعَ" کا عطف "لَعَلِّیْ اَنْ اَبْلُغَ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "اَنْ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اٰیٰتِهٖ اَنْ یُّرْسِلَ الرِّیَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَّلِیُذِیْقَکُمْ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "لِیُذِیْقَکُمْ" کا عطف "لِیُبَشِّرَکُمْ وَیُذِیْقَکُمْ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ: ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ ابوحیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی پر عطف ہوتا ہے یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں

معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہیے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفار اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ" سے جو کہ سورۃ الصّف میں آیا ہے استدلال کر کے اُس کو جائز قرار دیا ہے۔

زمخشری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابل اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشاکل (ہمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے' بلکہ یہاں ''ثواب المؤمنین'' کے جملہ کا ''ثواب الکافرین'' کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارہ میں کہا ہے کہ اس پر "تُؤْمِنُوْنَ" کا عطف ہوا ہے' کیونکہ وہ "آمنوا" کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" کے ساتھ اہلِ ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور "بَشِّرْ" کے مخاطب نبی علیہ الصلوات والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور ''تجارت'' کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکا کی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغۂ امر (بشر) لفظ ''قل'' پر معطوف ہیں' جو کہ "یَـاَیُّهَـا" سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: جملۂ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ سے حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تَـاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَـلَيْـهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ" سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں' اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر حجت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واؤ عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واؤ حرف استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اب یہی امر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس سے وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ''بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ''۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اَوْ فِسْقًـا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" کے ساتھ فرمائی ہے' جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو' تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ' پھر اُس کا مفہوم بہ نظرِ غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت

بے تکلف کھالو''۔[1]

ابن ہشام کا قول ہے کہ ''اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی''۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں' اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرد' ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش' کسائی' فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے' چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ ''اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَفِیْ خَلْقِكُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ٥ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ٥'' کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ ''آیاتٌ'' کو نصب دیا گیا ہے یعنی ''آیاتٍ'' قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادۂ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہلِ بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرأت ''وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ'' ہے۔

ابوحیان نے قولہ تعالیٰ ''وَصَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ'' کے بارہ میں کہا ہے کہ ''اس میں ''اَلْمَسْجِدِ'' کا عطف ''بِهٖ'' کی ضمیر پر ہوا ہے' اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا۔

ابوحیان نے مزید کہا ہے کہ ''جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلام عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے' اور ہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے' بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔

حصہ اوّل تمام ہوا

[1] امام رازیؒ کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی' کیونکہ اہلِ نظر خود ہی اس بات کا اندازہ لگالیں گے کہ یہ تمام بیان مغالطات کا ایک ناواجب طومار ہے۔ (مترجم)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک
خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام
شعبوں پر حاوی ہیں۔ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں
کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی
ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ان کی
قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب۔ ''الاتقان فی علوم
القرآن'' سرِفہرست ہے۔
حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ''کشف الظنون'' میں ''الاتقان'' پر تبصرہ کرتے ہوئے
لکھا ہے:
اس کتاب کی ابتداء ''الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب'' سے ہوتی
ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔یہ کتاب
ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور
علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ''البرہان فی علوم القرآن'' کے علوم کو خاص
طور پر جمع کیا ہے۔علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ''التجیر'' پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انوع پر مشتمل
''الاتقان'' تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین'' کا مقدمہ ہے''۔
(کشف الظنون)
علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو یوں تو علوم شریعت، قرآن وتفسیر، حدیث وفقہ، ادب ولغت،
تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود
ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔انہوں نے قرآن کریم کی
خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر
گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و
عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔
مکتبۃ العلم
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788
☎ 37231788